

LIVRE II

Chapitre I (192b8-193a10) [La nature]

Définition

192b8 92. Certains êtres sont par nature, d'autres par d'autres causes. Par nature, tous les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples : terre, feu, air et eau; ceux-là et leurs pareils sont par nature, dit-on. Toute cette énumération diffère manifestement¹⁹⁹ de ce qu'on ne doit pas à la nature²⁰⁰ du fait de posséder en soi un principe de changement et de repos, quant au lieu, à la croissance et à la décroissance, ou à l'altération. Un lit et un manteau, par contre, et tout objet du genre, en tant que chacun mérite son attribution, c'est-à-dire comme issu de l'art, ne montrent aucune impulsion innée à un changement; ils en ont une, toutefois, du fait de se trouver en pierre, en terre ou en leur mélange, et seulement de ce fait.

192b20 93. La nature, par conséquent, est un principe²⁰¹ et une cause de changement et de repos en ce en quoi elle se trouve en premier, par soi et non par accident.

Explication de la définition

192b23 93bis. "Non par accident", faut-il dire, parce qu'on pourrait, étant médecin, devenir pour soi-même cause de guérison. Cependant, on n'a pas la médecine sous le rapport où on guérit, de sorte que ce serait un accident que la même personne soit le médecin et le patient; aussi trouve-t-on normalement que les deux sont séparés. Il en va pareillement avec chacune de nos productions : aucune ne possède en elle le principe de sa production. Plutôt, la plupart le trouvent en des agents extérieurs, comme la maison et tout objet fait à la main; quelques-unes néanmoins le possèdent en elles, mais non par soi, toutes ne pouvant que par accident devenir causes pour elles-mêmes. Voilà ce qu'est la nature.

Définition dans les choses naturelles

192b32 94. Réciproquement, tout ce qui détient pareil principe possède une nature; il en est toujours le sujet, car la nature est toujours un sujet et dans un sujet²⁰².

192b35 95. Par ailleurs, cet être est aussi naturel, et de même toutes les propriétés qui lui appartiennent par soi, comme de se porter vers le haut pour le feu. Cette propriété n'est certes pas une nature, elle n'a non plus une nature, mais elle est par nature et naturelle. Ce qu'est la nature, voilà qui est dit, ainsi que ce qu'est d'être par nature et d'être naturel.

L'existence de la nature

193a4 96. Maintenant, tenter de démontrer que la nature existe, voilà qui serait ridicule, car manifestement il existe beaucoup d'êtres naturels. Or démontrer le manifeste par l'obscur, c'est le fait de qui ne peut distinguer ce qui se connaît par soi de ce qui ne le fait pas. Qu'on puisse souffrir

¹⁹⁹ φαίνεται, *videntur*.

²⁰⁰ Πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα, *ad non natura existentia*.

²⁰¹ Ἀρχῆς τινος, *principium alicuius*. — Le latin, oublieux du génitif absolu, garde l'adjectif indéfini au génitif; il en fait ainsi un pronom substitué à quelque mystérieux complément de 'principium'.

²⁰² Καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία· ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί, *et sunt haec omnia subiecta : subiectum enim quoddam, et in subiecto est natura semper*. — Le grec : « Il constitue toujours une substance, car c'est un sujet et la nature se trouve toujours dans un sujet. » — En traduisant 'οὐσία' par 'subiecta', la version latine passe du contexte naturel au contexte logique. S. THOMAS comprend que le sujet auquel on attribue d'être une nature est toujours lui-même un sujet ou dans un sujet, c'est-à-dire matière ou forme.

de pareille incapacité, cela ne manque pas d'évidence. Ainsi un aveugle de naissance qui raisonnerait sur les couleurs risquerait inévitablement de ne parler que des mots, sans rien comprendre²⁰³.

Leçon 1

#141. — Le Philosophe a établi au premier livre les principes des choses naturelles; voici qu'il établit maintenant les principes de la science naturelle.

Or ce qu'il y a en premier à connaître dans une science, c'est son sujet et le moyen dont elle use pour démontrer.

Aussi ce second livre se divise-t-il en deux : le Philosophe y établit d'abord de quoi traite la science naturelle, puis (194b16) de quelles causes procèdent ses démonstrations.

Il établit le sujet en deux points : il montre d'abord ce qu'est la nature, puis (193b22) de quoi traite la science naturelle.

La première partie se divise en deux : le Philosophe montre d'abord ce qu'est la nature, puis (193a10) en combien de sens on en parle.

La première partie se divise en deux : le Philosophe montre d'abord ce qu'est la nature, puis (193a4) écarte l'intention de gens qui essaient d'en prouver l'existence.

Le premier point se divise en deux : il définit d'abord la nature, puis (192b32) précise ce qui en mérite le nom.

Le Philosophe définit la nature en trois points : il recherche d'abord sa définition, puis (192b21) la conclut et enfin (192b23) l'explique.

#142. — De tous les êtres, dit-il, on en attribue certains à la nature et d'autres à d'autres causes, comme à l'art ou au hasard.

On attribue à la nature tous les animaux, avec leurs parties, leur chair et leurs os, de même que les plantes et les corps simples, c'est-à-dire les éléments qui ne se ramènent pas à des corps antérieurs : la terre, par exemple, le feu, l'air et l'eau. Tous ces êtres, de même que tous leurs pareils, s'attribuent à la nature.

Leur différence avec ceux qui ne sont pas par nature tient au fait de posséder manifestement en eux le principe de quelque changement et repos : en rapport au lieu, comme les corps lourds et légers, et aussi les corps célestes; ou en rapport à la croissance et à la décroissance, comme les animaux et les plantes; ou en rapport à l'altération, comme les corps simples et ceux qui en sont composés.

Par contre, ce qui n'est pas par nature — lit, vêtement et autres pareils, ainsi nommés en tant qu'issus de l'art — ne possède le principe d'aucun changement, sauf par accident, dans la mesure où la matière et la substance de ces corps artificiels sont des choses naturelles. Dans la mesure donc où par accident les artefacts se trouvent en fer ou en pierre, ils contiennent une espèce de principe de changement en eux-mêmes; mais ce n'est pas comme artefacts. Un couteau, ainsi, détient le principe d'un déplacement vers le bas, mais non comme couteau; plutôt, du fait d'être en fer.

#143. — Pourtant, à ce qu'il semble, tout changement des choses naturelles ne procède pas d'un principe qui leur soit intérieur. L'altération et la génération de corps simples, assez manifestement, tirent tout leur principe d'un agent extérieur. Ainsi, l'eau qui se réchauffe, l'air qui change en feu, le doivent à un principe issu d'un agent extérieur.

²⁰³ *Ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδὲν, necesse est huiusmodi de nominibus habere rationem, nihil autem intelligere.*

Même pareils changements, réplique-t-on, comportent un principe actif intérieur au mobile; quoique imparfait, celui-ci assiste l'action de l'agent extérieur. Il y a dans la matière, prétend-on, une espèce d'ébauche de forme, qu'on appelle une privation, le troisième principe de la nature. Ce principe interne suffit pour appeler naturelles les générations et les altérations des corps simples.

Pourtant il ne peut en aller ainsi. En effet, rien n'agit qu'en autant que déjà en acte. Alors, l'ébauche de forme citée, ne constituant pas l'acte, mais comme une aptitude à l'acte, ne peut pas fournir un principe actif. En outre, même si elle constituait une forme complète, elle n'agirait pas en son sujet pour l'altérer, car ce n'est pas la forme qui agit, mais le composé, et ce dernier ne peut s'altérer lui-même, à moins de comporter deux parties, l'une altérant l'autre altérée.

#144. — Plutôt, doit-on dire, le principe de leur changement se trouve dans les choses naturelles de la manière dont le changement leur convient. Celles auxquelles il convient de faire changer comportent en elles un principe actif de changement, tandis que celles auxquelles il convient de se faire changer comportent en elles un principe passif, qui de fait est leur matière. Ce principe, dans la mesure de sa puissance naturelle²⁰⁴ à telle forme et au changement qui la confère, rend le changement naturel. Pour cela, les générations des choses artificielles ne sont pas naturelles; bien qu'un principe matériel soit présent dans l'objet produit, il ne comporte pas toutefois une puissance naturelle à la forme à venir.

Ainsi même le déplacement des corps célestes est naturel, bien que dû à un moteur séparé, étant donné que le corps céleste même comprend une puissance naturelle à ce changement.

Les corps lourds et légers, par contre, comportent un principe formel de leur déplacement. Un principe formel de la sorte, cependant, ne peut pas se désigner comme la puissance active de laquelle relève pareil déplacement; il constitue plutôt une puissance passive. La gravité, en effet, ne constitue pas dans la terre un principe pour qu'elle déplace, mais plutôt pour qu'elle soit déplacée. Tout comme les autres accidents découlent de la forme essentielle, le lieu aussi, et par conséquent le fait de se déplacer vers un lieu. Pas au point, quand même, que le moteur tienne à la forme naturelle; le moteur, c'est plutôt le générateur de la chose, qui lui donne une forme qui appelle pareil déplacement.

#145. — De là, le Philosophe conclut ensuite (192b21) ainsi la définition de la nature : c'est du fait d'avoir une nature que les choses naturelles diffèrent des choses qui ne le sont pas; or elles n'en diffèrent que par le fait de comporter en elles un principe de changement; la nature n'est donc rien d'autre qu'un principe de changement et de repos, en ce en quoi elle se trouve en premier, par soi et non par accident.

C'est 'principe' qu'on met comme genre dans la définition de la nature, et non quelque chose d'absolu, parce que le mot 'nature' implique une relation de principe. Car on appelle 'naître' le fait d'être engendré tout en se trouvant conjoint au principe de génération, comme dans le cas des plantes et des animaux. C'est pour cela qu'on nomme 'nature' leur principe de génération et de mouvement. Par conséquent, on se rend ridicule en s'efforçant, pour corriger la définition d'Aristote, de définir la nature par quelque chose d'absolu, par exemple en la déclarant une force présente dans les choses²⁰⁵, ou autre chose du genre.

²⁰⁴“In quantum habet potentiam *naturalem* ad talem formam et motum.” Comment faire la différence entre ce principe passif : la capacité 'naturelle' de la matière à la forme qui lui sera conférée par un agent naturel, et celle qu'elle offre à la forme artificielle ? Serait-ce simplement que la capacité à la forme naturelle est assez prochaine pour pouvoir se réaliser par l'action d'un agent naturel ? Tandis que l'ouverture de la matière à une forme artificielle demande plus de préparation, une violence même — scier, clouer — qui devra relever d'un agent intelligent.

²⁰⁵*Vis insita rebus.*

Il précise par ailleurs “un principe et une cause” pour marquer que la nature, dans le mobile, ne s’y trouve pas principe de la même manière pour tous ses changements, mais en varie la manière²⁰⁶.

Il ajoute “de changement et de repos”, parce que ce qui se déplace naturellement vers un lieu y repose pareillement, et même plus naturellement. En effet, le feu se déplace naturellement vers le haut parce que c’est là qu’il se trouve naturellement; or ce pourquoi on veut une chose, on le veut encore plus²⁰⁷. On ne doit cependant pas comprendre qu’en tout ce qui se meut naturellement la nature soit aussi principe de repos; un corps céleste se meut naturellement, mais ne repose pas naturellement. Cette précision indique seulement que la nature est non seulement principe de changement, mais aussi de repos.

Il précise encore : “en ce en quoi elle se trouve”, à la différence des artefacts, où il n’y a changement que par accident.

Il ajoute : “en premier”, parce que leur nature, bien que principe de changement pour les corps composés, ne s’y trouve cependant pas en premier. Ainsi, que l’animal tende vers le bas ne dépend pas de la nature de l’animal en tant que tel, mais de la nature de son élément dominant.

Pourquoi, enfin, il ajoute : “par soi et non par accident”, il l’explique ensuite (192b23) : un médecin se trouve parfois cause de sa propre guérison; le principe de sa guérison se trouve alors en lui, mais par accident; aussi ce principe interne n’est-il pas sa nature. Car il ne possède pas la médecine sous le rapport où il guérit, mais en tant que médecin. C’est par accident que la même personne est médecin et guérit; elle guérit en tant que malade. Aussi, de même que par accident les deux se trouvent réunis, ils se trouvent aussi parfois séparés par accident, car une personne peut être le médecin et une autre le malade guéri. Par contre, le principe d’un changement naturel se trouve dans le corps naturel changeant sous le rapport de son changement; en effet, c’est en tant que doté lui-même de légèreté que le feu se porte vers le haut. Les deux ne peuvent pas se séparer, de sorte qu’un corps se porterait vers le haut du fait qu’un autre serait léger; le même et unique, au contraire, doit présenter les deux aspects. Or comme il en va du médecin qui guérit, ainsi en va-t-il de tous les artefacts : aucun n’a en lui le principe de son changement. De fait, ses changements dépendent tantôt d’un agent extérieur, comme dans le cas de la construction d’une maison et de la production d’objets taillés à la main; tantôt d’un principe interne, mais par accident²⁰⁸. Voilà donc ce qu’est la nature.

#146. — Le Philosophe définit ensuite (192b32) ce qui mérite le nom de ‘nature’.

“Ce qui a une nature”, dit-il, c’est ce qui détient en soi le principe de son changement. C’est le cas de tout sujet auquel on attribue la nature, car la nature est sujet, pour autant qu’on l’attribue à une matière, et en un sujet, pour autant qu’on l’attribue à une forme.

#147. — Le Philosophe précise ensuite (192b35) ce que c’est que d’être naturel.

On déclare naturels, dit-il, tant les sujets qui ont ainsi leur être dû à une nature que leurs propriétés causées par pareil principe. Ainsi, se porter vers le haut n’est pas une nature comme telle, ni doté d’une nature, mais est causé par une nature.

Voici donc établi ce qu’est une nature, ce que c’est d’en posséder une et ce que c’est d’être naturel.

#148. — Il écarte ensuite (193a4) la présomption de qui veut démontrer l’existence de la nature.

²⁰⁶ *Supra*, #144.

²⁰⁷ « *Propter quod unumquodque, et illud magis.* » La raison d’un mouvement, c’est son résultat; une fois le résultat obtenu, on veut encore plus le garder qu’on voulait l’obtenir; l’appétit naturel de repos est donc encore plus fort que l’appétit naturel de mouvement.

²⁰⁸ *Supra*, #142.

Il est ridicule, affirme-t-il, d'essayer de démontrer l'existence de la nature, puisque le sens perçoit manifestement que bien des choses dépendent d'une nature et comportent en elles le principe de leur changement. Vouloir démontrer du manifeste par du non manifeste relève de qui ne peut distinguer ce qui se connaît par soi de ce qui ne le fait pas. En effet, quand on veut démontrer ce qui se connaît par soi, on en use comme s'il ne le faisait pas. Que ce soit parfois le cas est manifeste. Ainsi, un aveugle de naissance peut discuter des couleurs; cependant, ce dont il use comme de principes ne lui est pas de fait connu par soi, car il ne jouit pas de l'intelligence de la chose, il en manie seulement les noms. C'est que notre connaissance part du sens; alors, à qui manque un sens manque aussi la science correspondante. Ainsi, les aveugles-nés, faute d'avoir jamais perçu la couleur, n'ont aucune intelligence des couleurs; aussi usent-ils de ce qu'ils ne connaissent pas comme s'ils le connaissaient. Il en va à l'inverse de qui veut démontrer l'existence de la nature, car il use de ce qu'il connaît comme s'il ne le connaissait pas. L'existence de la nature se connaît par soi, puisque les choses naturelles sont manifestes au sens. Toutefois, ce qu'est la nature de chaque chose, ou qu'elle soit principe de changement, cela n'est pas manifeste.

Il appert de là qu'Avicenne s'est efforcé sans raison de corriger cette déclaration d'Aristote, en voulant que l'existence de la nature puisse se démontrer, quoique non par le naturaliste, comme aucune science ne prouve ses principes. Au contraire, l'ignorance sur les principes moteurs n'empêche pas l'existence de la nature de se connaître par soi.

Chapitre 1 (193a10-193b21) [*Attribution de la nature*]

La nature comme matière

193a10 97. La nature et la substance des êtres issus de la nature, de l'avis d'aucuns, c'est ce qui se trouve en premier en chacun, de soi non formé; par exemple, le bois comme nature d'un lit, l'airain comme celle d'une statue. Un signe en est, d'après Antiphon, que si la putréfaction d'un lit enterré pouvait faire surgir une pousse, ce ne serait pas un lit, mais du bois qui serait engendré. Il y a donc, dit-il, ce qui convient par accident : la disposition issue de la forme²⁰⁹ et de l'art, et la substance qui demeure et qui en pâtit sans cesse. Et si tout ce qui entretient la même relation avec autre chose, comme l'airain et l'or avec l'eau, et les os et le bois avec la terre, et n'importe quoi d'autre pareillement, il y trouvera sa nature et sa substance. Aussi déclare-t-on tour à tour que le feu, la terre, l'air, l'eau, ou certains d'eux, ou eux tous, constituent la nature des êtres. L'élément qu'on choisit, que c'en soit un ou plusieurs, on assure que lui ou eux tous constituent la substance entière, tout le reste n'en étant que les passions, habitus et dispositions. Chacun d'eux serait éternel, ils ne subiraient aucun changement les uns par les autres, alors que le reste s'engendrerait et se corromprait à l'infini. En un sens, donc, ce qu'on appelle la nature, c'est la première matière qui sert de sujet à tout être qui comporte en soi un principe de mouvement et de changement.

La nature comme forme — 1er argument

193a30 98. Mais, en un autre sens, la nature c'est la forme, l'espèce qui correspond à la notion²¹⁰. Dans un artefact, en effet, on appelle 'art' ce qu'il tient de l'art, ce qu'il a d'artificiel; de même dans une chose naturelle, on appelle nature ce qu'elle tient de la nature, ce qu'elle a de naturel. Or on ne dira pas que telle chose tienne encore rien de l'art, ni qu'il s'y trouve de l'art, si elle n'est par exemple un lit qu'en puissance, car elle ne revêt pas encore la forme d'un lit²¹¹. Il n'en va pas autrement en

²⁰⁹ Νόμον, *legem*. Certains manuscrits ont plutôt ῥυθμόν, *forme*.

²¹⁰ Ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, *forma et species, quae est secundum rationem*.

²¹¹ « Οὐτε δὲ ἐκεῖ πω φαῖμεν ἂν ἔχειν κατὰ τὴν τέχνην οὐδέν, εἰ δυνάμει μόνον ἐστὶ κλίνη, μὴ πω δ' ἔχει τὸ εἶδος τῆς κλίνης, οὐδ' εἶναι τέχνην, *neque autem illud adhuc dicimus habere secundum nihil, si potentia tantum est, ut lectulus (nondum enim habet*

ce qui subsiste par nature : la chair ou l'os en puissance ne détiennent pas encore leur propre nature ni ne sont par nature, tant qu'ils n'ont pas revêtu leur forme, celle qui correspond à leur notion, en usant de laquelle on dit, quant on les définit, ce qu'est de la chair ou de l'os²¹². C'est pourquoi, en un autre sens, la nature, pour ce qui a en soi ce principe de son changement, c'est bien sûr leur forme, leur espèce, inséparable, sauf quant à sa notion. Leur composé, lui, l'homme, par exemple, n'est pas une nature, il est par nature. En outre, la nature est davantage la forme que la matière, car chaque chose se reconnaît bien mieux une fois finalisée²¹³ qu'encore en puissance.

2e argument

193b8 99. En outre, un homme s'engendre d'un homme, mais un lit ne le fait pas d'un lit. C'est pourquoi, disent-ils, la nature de ce dernier n'est pas sa figure, mais le bois, vu que, s'il en germait quelque chose, ce ne serait pas un lit qui serait engendré, mais du bois. Mais comme il s'agit d'art, la forme reste nature, puisque c'est un homme qui s'engendre d'un homme.

3e argument

193b12 100. En outre, la nature, entendue comme génération, chemine vers la nature²¹⁴. C'est l'inverse de la médication²¹⁵, qui ne chemine pas vers la médecine, mais vers la santé, car nécessairement elle vient de la médecine, elle n'y va pas. La nature, elle, ne se rapporte pas ainsi à la nature; au contraire, ce qui naît le fait certes d'un principe mais, en tant qu'il naît, il va à un résultat. Qu'on naisse ne regarde donc pas son principe, mais son résultat²¹⁶. La nature, c'est donc la forme.

Forme et privation

193b18 101. Par ailleurs, la forme se dit la nature aussi en deux sens, car la privation aussi est en un sens une espèce. Mais la privation constitue-t-elle ou non une espèce de contraire même dans la génération absolue, il faudra y revenir.

Leçon 2

#149. — Le Philosophe vient de montrer ce qu'est la nature. Il explicite maintenant en combien de sens on attribue la nature.

Il montre d'abord que la nature s'attribue à la matière, puis (193a30) qu'elle s'attribue à la forme.

formam lectuli), neque esse secundum artem. » — Le grec : « Or on ne dira pas qu'un lit tienne encore rien de l'art, ni qu'il s'y trouve de l'art, s'il n'en est un qu'en puissance et ne revêt pas encore la forme d'un lit. »

²¹² Τὸ κατὰ τὸν λόγον, ὃ ὀρίζομενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὀστοῦν, *Secundum rationem, qua definites dicimus quid est caro aut os.* — Le grec : « ... en définissant laquelle on dit ce qu'est de la chair et de l'os. » — La différence de traduction se doit à l'usage de l'ablatif 'qua' au lieu de l'accusatif 'ὃ'.

²¹³ Ὅταν ἐντελεχία ᾖ, *cum entelechia sit.*

²¹⁴ Le mot 'nature' désigne plusieurs homonymes : il désigne ce qui nous occupe en ce traité, le principe de mouvement et de repos des choses naturelles; mais il désigne aussi originellement la naissance. ARISTOTE affirme que la nature en ce sens originel est un cheminement vers la nature au sens de principe. — Appel à l'étymologie. 'Natura', comme φύσις (qui vient de φύομαι, *naître*) a comme premier sens *naissance*, avant de signifier, par extension, le résultat de la naissance. La nature, c'est donc d'abord ce qui est né; puis, selon une extension ultérieure, c'est son essence, qui a de spécial d'être principe de mouvement et de repos; c'est enfin spécialement sa forme, principe éminent de la sorte. 'Natura' provient de 'nasci', « dont le participe futur a probablement déjà été *naturus*, avant d'être remplacé par *nasciturus*, sans doute formé d'après *moriturus* » (ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 429).

²¹⁵ Ἰατρῆσις, de ἰατρική, *médecine*, et *medicatio*, de *medicina*, *médecine*. Cas opposé d'une désignation qui s'explique en relation au nom de l'agent, alors que celle de φύσις et de 'natura' s'explique en relation au nom du résultat.

²¹⁶ Εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὃ, *quod igitur innascitur non ex quo, sed in quod.* — Le grec formule plutôt une question et sa réponse : « Que regarde donc qu'on naisse? Pas son principe, mais son résultat. » — À parler clairement : qu'est-ce qui inspire de nommer 'nature' l'acte de naître? Pas où commence la naissance, mais où elle finit, puisque naître est quelque chose de passif. Ce mot nommera donc plutôt la forme que la matière, puisque c'est à la forme qu'on aboutit.

Les anciens philosophes naturels, rappelons-le, incapables de parvenir à la matière première²¹⁷, donnaient un corps sensible comme matière première de toutes choses; le feu, l'air ou l'eau, par exemple. Par suite, toute forme demandait une matière déjà en acte, comme dans le cas des artefacts; la forme du couteau, en effet, demande du fer déjà en acte. Aussi nourrissaient-ils sur les formes naturelles la même pensée que sur les formes artificielles.

De l'avis de certains, rapporte le Philosophe, la substance²¹⁸ et la nature des choses naturelles est ce qui se trouve en premier en chacune et qui, regardé en soi, est informe. La nature d'un lit, par exemple, serait du bois, et la nature d'une statue, de l'airain; car il y a dans un lit du bois qui, regardé en soi, n'est pas formé. Antiphon en donnait comme signe qu'un lit enterré ferait pousser du bois et non un lit, si quelque chose pouvait sortir de sa putréfaction. Or la substance est ce qui demeure, et la nature engendre du semblable à elle; toute disposition qui suit une loi de raison ou un art est un accident, concluait-il, tandis que tout ce qui demeure est substance, souffrant continuellement le changement de ce type de dispositions.

Les formes des choses artificielles, supposait-il donc, sont des accidents, et c'est leur matière qui constitue leur substance. Il soutenait ensuite une autre proposition : l'airain et le bois se rapportent à autre chose comme à leur matière de la même manière que le lit et la statue le font à eux. Par exemple, l'airain et l'or se rapportent ainsi à l'eau, car l'eau semble bien constituer la matière de tout ce qui peut se liquéfier; et les os et le bois se rapportent de même à la terre; puis il en va pareillement pour chacune des autres choses naturelles. Les matériaux qui demeurent sous les formes naturelles, en concluait-il, voilà leur nature et leur substance. Pour cette raison, d'aucuns, les premiers poètes théologiens, ont soutenu que c'est la terre la nature et la substance de toutes choses; c'est le feu, ou l'air, ou l'eau, l'un d'eux ou tous ensemble, d'après des philosophes postérieurs²¹⁹. En fait, ils en déclaraient autant comme substance de toutes choses qu'ils en admettaient comme principes matériels; quant au reste, ils le donnaient comme les accidents de ces principes matériels, sous forme de passions, d'habitus, de dispositions, ou de quoi que ce soit d'autre qui se réduise à un genre d'accident.

Voilà une différence qu'ils mettaient entre principes matériels et formels : ceux-ci différaient selon la substance et l'accident, à leur avis.

En voici une autre, toujours à leur avis : selon le perpétuel et le corruptible. En effet, tous ces corps simples donnés comme matière, ils les qualifiaient de perpétuels, plutôt que de les déclarer se transformer les uns en les autres. Quant au reste, à leur avis, il s'engendrait et se corrompait à l'infini. L'eau, par exemple, donnée comme principe matériel, ne se corrompt jamais, mais demeure en toutes choses comme leur substance, tandis que l'airain et l'or et le reste, se corrompent et s'engendrent à l'infini.

#150. — Cette position est vraie sous un aspect, fausse sous un autre.

Quant à ce que leur matière constitue la substance et la nature des choses naturelles, elle est vraie : la matière entre de fait dans la constitution de la substance de toute chose naturelle. Mais quant à ce que toutes les formes soient des accidents, elle est fausse.

Aussi, en regard de cette opinion et de sa justification, Aristote conclut la vérité : en un sens, on appelle nature la matière qui sert de sujet à chaque chose naturelle comportant en elle-même son

²¹⁷ *Supra*, I, leç. 12, #108.

²¹⁸ *Substantia*, en traduction d'ὀυσία.

²¹⁹ I, leç. 2, #13; leç. 12, #108.

principe de mouvement, ou de n'importe quel changement, car le mouvement est une espèce de changement²²⁰.

#151. — Le Philosophe montre ensuite (193a30) que la nature s'attribue aussi à la forme.

Il le fait en deux points : il montre d'abord son propos, que la forme est nature puis (193b18) la diversité des formes.

Il donne trois raisonnements à l'appui du premier point.

On appelle nature en un autre sens, dit-il, "la forme, l'espèce qui correspond à la notion", c'est-à-dire, dont la notion de la chose se constitue. Il le prouve avec le raisonnement suivant.

C'est de l'art, ce qui convient à une chose en tant que conforme à un art, artificielle; de même, c'est de la nature, ce qui convient à une autre en tant que conforme à la nature, naturelle. Or ce qui est seulement en puissance à devenir un artefact, on ne dit pas que c'est de l'art, car il ne revêt pas encore l'espèce d'un lit, par exemple. Donc, dans les choses naturelles, ce qui est en puissance de la chair et des os n'a pas non plus nature de chair et d'os tant qu'il n'a pas revêtu la forme dont on tire la notion qui les définit, celle par laquelle on sait ce que sont de la chair ou de l'os. La nature d'une chose naturelle ne s'y trouve pas encore, tant qu'elle ne possède pas cette forme. Donc, en un autre sens, la nature des choses naturelles, de ces choses qui détiennent en elles le principe de leur changement, c'est aussi leur forme. Il ne s'agit pas d'une autre réalité que la matière, mais elle réclame tout de même une notion différente. L'airain et la privation de figure, tout en ne faisant qu'un seul sujet, réclament des notions différentes; il en va de même de la matière et de la forme. Il ajoute cette précision du fait que si forme et matière ne réclament pas des notions distinctes, la nature ne s'attribuera pas à la matière et à la forme en deux sens distincts.

#152. — Par ailleurs, on pourrait croire, puisqu'on déclare sa forme comme sa matière la nature d'une chose, qu'on en fera autant avec le composé des deux. On appelle de fait substance à la fois la forme et la matière, et aussi leur composé. Aristote l'exclut; le composé de matière et de forme, l'homme, par exemple, n'est pas comme tel une nature, dit-il, mais issu d'une nature. C'est que la nature se conçoit comme un principe, mais le composé comme doté d'un principe.

#153. — Poursuivant son raisonnement, il montre ensuite que la forme est encore plus sa nature que ne l'est sa matière. C'est qu'on désigne toute chose bien plus d'après ce qu'elle est en acte que d'après ce qu'elle est en puissance. Aussi, sa forme, grâce à laquelle une chose est naturelle en acte, est-elle davantage sa nature que sa matière, par laquelle elle ne l'est qu'en puissance.

#154. — Second raisonnement (193b8).

Un lit ne s'engendre pas d'un lit, disait Antiphon; un homme, par contre, s'engendre d'un homme. Aussi a-t-on raison de dire que ce n'est pas la forme du lit qui est nature, mais le bois, du fait que si du bois germait, il n'en sortirait pas un lit, mais du bois. Ainsi la forme qui ne revient pas par germination n'est pas nature, mais art; par suite, la forme qui revient par génération est nature. Or la forme de la chose naturelle revient par génération; en effet, d'un homme s'engendre un homme. Donc, la forme de la chose naturelle est sa nature.

#155. — Troisième raisonnement (193b12).

'Nature' peut avoir le sens de génération, ayant d'abord eu celui de naissance. Ainsi entendue comme génération, la nature, c'est-à-dire la naissance, chemine vers la nature. Or il y a cette

²²⁰ V, leç. 2. — Le mouvement, à proprement parler, englobe tout le changement accidentel : déplacement, altération et croissance. Voir aussi *supra*, I, note 10.

différence entre actions et passions, qu'on dénomme les premières par leurs principes, et les secondes par leurs termes. Tout se dénomme en effet en s'inspirant de son acte; or pour l'action c'est son principe et pour la passion c'est son terme. Aussi les noms ne fonctionnent-ils pas pour les passions comme pour les actions. Ainsi ce qu'on appelle médication ne chemine pas vers la médecine, mais vers la santé; la médication doit venir de la médecine, non y aller. Par contre, la nature prise comme génération, c'est-à-dire la naissance, ne se rapporte pas à la nature comme la médication à la médecine, mais plutôt comme à un terme, puisqu'elle est passion. En effet, ce qui naît, en tant que tel, est poussé par un agent à un résultat²²¹; aussi se dénomme-t-il par ce à quoi il va, non par ce d'où il vient. Or ce à quoi tend la naissance, c'est la forme; c'est donc celle-ci la nature.

#156. — Le Philosophe montre ensuite (198b18) que la nature au sens de forme présente elle-même deux sens : la forme incomplète et la forme complète. C'est évident dans la génération relative, quand une chose devient blanche, par exemple : la blancheur est la forme complète et la privation de blancheur constitue aussi en un sens une espèce, pour autant qu'associée à la noirceur, forme imparfaite. Quant à savoir s'il y a ou non, dans la génération absolue, celle des substances, quelque chose qui soit à la fois privation et contraire, en sorte que les formes substantielles se contrarieraient, on devra en traiter plus loin²²².

Chapitre 2 (193b22-194a12) [*Différence avec la mathématique*]

Mathématique vs physique

193b22 102. Puisque voilà fixé en combien de sens la nature s'attribue, on doit ensuite regarder en quoi le mathématicien se différencie du naturaliste.

193b24 103. Des plans et des fermes²²³, les corps naturels en ont, ainsi que des longueurs et des points, et ce sont des objets qui regardent le mathématicien.

193b25 104. En outre, l'astronomie est-elle distincte ou fait-elle partie de la science naturelle? Car s'il revient au naturaliste de connaître ce que sont le soleil et la lune, ce serait absurde qu'aucun de leurs attributs²²⁴ par soi ne relève de lui. Manifestement, d'ailleurs, ceux qui traitent de leur nature s'intéressent aussi à leur figure : ils examinent si la terre et l'univers sont sphériques.

193b31 105. Tout cela, le mathématicien en traite certes aussi, mais chaque item non en tant que limite d'un corps naturel; leurs attributs non plus, il ne les regarde pas comme ceux de pareils êtres.

L'abstraction

193b33 106. Par conséquent, il les abstrait, car quant à leur conception ils s'abstraient du changement. Cela ne change rien, il n'en résulte aucune fausseté.

Erreur de Platon

194b35 107. C'est ce que font d'ailleurs à leur insu les partisans des idées, car ils abstraient les choses naturelles, bien qu'elles s'y prêtent moins que les entités mathématiques.

²²¹ « *A quodam in quoddam venit in quantum nascitur.* » — À la lire telle quelle, cette formulation ne fournit aucun motif de choisir plutôt le terme que le principe comme source du nom; car toute action, comme toute passion, "va d'un principe à un terme". Je me permets de rendre plus déterminément le contexte passif. La même indétermination affectait la version latine de la lettre aristotélicienne. — Une autre difficulté tient à ce que, par souci de brièveté, ARISTOTE ne redit pas jusque dans cette phrase qu'il recherche ici la source qui inspire de nommer 'nature' la naissance; le lecteur imparfaitement conscient de ce contexte imagine facilement qu'ARISTOTE parle de la réalité même de la nature et cherche si elle procède d'un principe ou va à un terme, question qui frise l'absurde.

²²² V, leç. 3; *De la génération*, I, 3 et II, 4; *In De Gen.*, I, leç. 9 et II, leç. 4.

²²³ Ἐπίπεδα καὶ στερεά, *plana et firma*.

²²⁴ τῶν συμβεβηκότων, *accidentium*.

Éclaircissements

194a1 108. Cela deviendra manifeste à essayer de formuler les définitions de chaque type d'entités, les leurs et celles de leurs accidents. L'impair et le pair, le droit et le courbe, et aussi le nombre, la ligne et la figure resteront sans changement, mais non la chair, l'os et l'homme; eux se définissent à la manière du nez camus, non à celle du courbe.

194a7 109. Les études plus naturelles que les mathématiques le démontrent encore, comme l'optique, l'harmonique et l'astronomie, car elles se rapportent pour ainsi dire d'une manière inverse à la géométrie : la géométrie s'intéresse à la ligne naturelle, mais non en tant que naturelle, tandis que l'optique s'intéresse à la ligne mathématique non en tant que mathématique, mais en tant que naturelle.

Leçon 3

#157. — Le Philosophe vient de montrer ce qu'est la nature et en combien de sens elle s'attribue. Il entend maintenant faire voir sur quoi porte la considération de la science naturelle.

Il le fait en deux points : il montre d'abord comment le naturaliste diffère du mathématicien, puis (194a12) jusqu'où s'étend la considération de la science naturelle.

Son premier point se divise en trois : il soulève d'abord la question, puis (193b24) l'appuie sur des arguments et enfin (193b31) la résout.

Maintenant qu'on a établi en combien de sens la nature s'attribue, on doit, dit-il, regarder en quoi le mathématicien diffère du philosophe naturel.

#158. — Il appuie ensuite (193b24) cette question sur des arguments.

Premier argument. Quand des sciences traitent des mêmes sujets, ou bien elles sont la même, ou bien l'une fait partie de l'autre. Or le philosophe mathématique traite de points, de lignes, de surfaces et de corps, et pareillement le naturaliste, car il tire des preuves du fait que les corps naturels ont des 'plans', c'est-à-dire des surfaces, et des 'fermes', c'est-à-dire des solides, et des longueurs et des points. D'ailleurs le naturaliste doit traiter de tout ce qui appartient aux corps naturels. Donc, semble-t-il bien, les sciences naturelle et mathématique ou bien sont la même, ou bien l'une fait partie de l'autre.

Second argument (193b25). Le Philosophe se demande d'abord si l'astronomie est tout à fait distincte de la philosophie naturelle, ou si elle en fait partie. Car c'est manifestement une partie de la mathématique. Si donc elle fait aussi partie de la philosophie naturelle, mathématique et physique coïncident au moins en cette partie.

Que par ailleurs l'astronomie fasse partie de la science naturelle, il le prouve de deux manières. D'abord avec l'argument suivant. À qui appartient de connaître les substances et les natures de sujets, appartient aussi de traiter de leurs propriétés. Il appartient justement au naturaliste de traiter de la nature et de la substance du soleil et de la lune, puisque ce sont des corps naturels. Il lui appartient donc aussi de traiter de leurs propriétés.

Il le prouve aussi avec la coutume des philosophes. Il se trouve en effet que les philosophes naturels ont traité de la figure du soleil et de la lune, et de la terre, et du monde entier, sur quoi porte aussi l'intention des astronomes. Ainsi donc l'astronomie et la science naturelle se rencontrent non seulement dans les mêmes sujets, mais aussi dans le traité des mêmes propriétés, et dans la démonstration des mêmes conclusions. Manifestement donc, l'astronomie est une partie de la science de la nature. Par conséquent, cette dernière ne diffère pas totalement de la mathématique.

#159. — Le Philosophe résout ensuite (193b31) la question soulevée.

Il le fait en deux points : il présente d'abord sa solution, puis (194a1) la confirme.

Son premier point se divise en trois : le Philosophe résout d'abord la question, puis (193b33) en conclut un corollaire et enfin (194b35) exclut une erreur.

#160. — Le mathématicien et le naturaliste, dit-il, traitent des mêmes choses : de points, de lignes et de surfaces, et de ce genre d'entités, mais non de la même manière. Le mathématicien n'en traite pas en tant que chacun représente le terme d'un corps naturel; il ne traite pas non plus de ce qui s'y attribue en tant que terme d'un corps naturel, la manière justement dont la science naturelle en traite. Or il n'y a pas d'inconvenance à ce que le même sujet tombe sous l'examen de sciences différentes sous des modalités différentes.

#161. — Le Philosophe en conclut ensuite (193b33) un corollaire.

Du fait que le mathématicien traite des lignes, des points, des surfaces et de ce type d'entités sans que ce soit comme termes d'un corps naturel, il les abstrait, dit-on, de la matière sensible et naturelle. Il peut le faire parce que quant à leur conception ces entités sont abstraites du changement.

Pour que ce soit évident, on doit avoir à l'idée que bien des choses sont unies dans la réalité, dont chacune n'est pas requise à la conception de l'autre. Par exemple, être blanc et musicien partagent le même sujet, sans pourtant que l'un soit requis à la conception de l'autre; c'est pourquoi l'un peut se concevoir séparément de l'autre. Voilà à quoi tient qu'une conception fasse abstraction d'une autre. Manifestement, par ailleurs, ce qui suit n'est pas requis à la conception de ce qui précède; il en va plutôt à l'inverse. Aussi peut-on concevoir ce qui précède sans ce qui suit, mais non l'inverse. Évidemment, l'animal, par exemple, précède l'homme, et l'homme, tel homme; car l'homme s'ajoute à l'animal, et tel homme s'ajoute à l'homme. Pour cela, l'homme n'est pas requis à la conception de l'animal, ni Socrate à celle de l'homme. Par suite, l'animal peut se concevoir sans l'homme, et l'homme, sans Socrate et les autres individus. Voilà à quoi tient que l'universel fasse abstraction du particulier.

Pareillement, parmi tous les accidents qui adviennent à une substance, c'est la quantité qui lui advient en premier, puis les qualités sensibles, les actions, les passions et les changements qui suivent les qualités sensibles. Ainsi donc, la quantité n'inclut pas en sa conception les qualités sensibles, ni les passions, ni les changements. Elle y inclut toutefois la substance. On peut donc concevoir la quantité sans la matière sujette au changement et aux qualités sensibles, mais pas sans la substance. Aussi, quant à leur conception, les quantités et leurs accidents sont abstraits du changement et de la matière sensible, mais pas de la matière intelligible²²⁵.

Ces aspects de la quantité font donc abstraction du changement, pour ce qui concerne leur conception, du fait de ne pas inclure en elle la matière sensible qui sert de sujet au changement. C'est pourquoi le mathématicien peut les concevoir en faisant abstraction de la matière sensible. Pour la vérité de leur examen, cela ne fait aucune différence de les regarder d'une manière ou de l'autre. Même s'ils ne s'abstraient pas ainsi dans leur existence, les mathématiciens pourtant, en faisant cette abstraction pour leur conception, n'encourent aucune fausseté. C'est qu'ils ne prétendent pas qu'ils existent en dehors de la matière sensible; là il y aurait fausseté; mais ils les mettent en examen sans inclure la matière sensible dans cet examen, ce qui se peut sans fausseté. De même, on peut soumettre à examen la blancheur sans inclure la musique, et avec vérité, même si les deux coïncident dans le même sujet. Par contre, cet examen ne serait pas vrai, si on prétendait que tel qui est blanc n'est pas musicien.

²²⁵ *Mét.*, Z, 10 ; *In VII Met.*, leç. 10.

#162. — Le Philosophe exclut ensuite (194b35) par là l'erreur de Platon.

Ce dernier ne saisissait pas comment l'intelligence peut avec vérité abstraire en elle ce qui n'est pas abstrait dans la réalité. Aussi a-t-il soutenu que tout ce qui est abstrait quant à sa conception l'est aussi en sa réalité. En conséquence, il a reconnu non seulement des entités mathématiques abstraites, du fait que le mathématicien abstrait de la matière sensible, mais aussi des choses naturelles abstraites, du fait que la science naturelle porte sur les universels et non sur les singuliers. Ainsi, prétendait-il, l'homme est séparé, de même que le cheval, la pierre, et tous les universels du genre. Ce sont ces entités séparées qu'il appelait des idées, alors que pourtant les entités naturelles se prêtent moins à abstraction que les mathématiques. Dans leur conception, de fait, les entités mathématiques sont tout à fait abstraites de la matière sensible, puisque aucune matière sensible, ni universelle, ni particulière, n'y entre; par contre, dans la conception des espèces naturelles il entre de la matière sensible, bien qu'aucune matière individuelle : la conception de l'homme inclut de la chair et des os, mais pas telle chair et tel os.

#163. — Il manifeste ensuite (194a1) de deux manières la solution proposée : d'abord par la différence entre les définitions assignées par le mathématicien et le naturaliste, puis (194a7) par les sciences intermédiaires.

Ce qu'on a dit de la manière différente dont le mathématicien et le naturaliste font leur examen, dit-il, devient manifeste si on essaie de formuler des définitions d'entités naturelles et mathématiques, et de leurs accidents. Car les entités mathématiques, comme le pair et l'impair, le droit et le courbe, le nombre, la ligne et la figure, se définissent sans changement ni matière. Mais pas la chair, ni l'os, ni l'homme, dont la définition va comme celle du camus, où on met un sujet sensible, le nez, et non comme la définition du courbe, où on n'en met pas.

Ainsi, des définitions mêmes des entités naturelles et mathématiques ressort ce qu'on a dit de la différence entre mathématicien et naturaliste.

#164. — Le Philosophe prouve ensuite (194a7) la même chose par les sciences intermédiaires entre la mathématique et la naturelle.

On appelle intermédiaires les sciences qui usent des principes abstraits des sciences purement mathématiques et les appliquent à la matière sensible. Par exemple, l'optique applique à la ligne visuelle ce que la géométrie démontre de la ligne abstraite; et l'harmonique, c'est-à-dire la musique, applique aux sons ce que l'arithmétique découvre sur les proportions des nombres; et l'astronomie applique la considération de la géométrie et de l'arithmétique au ciel et à ses parties.

Ces sciences, bien qu'elles soient intermédiaires entre les sciences naturelle et mathématique, se voient toutefois qualifiées ici par le Philosophe de plus naturelles que mathématiques, parce que toute chose se dénomme et tient son espèce de son terme. Ainsi, comme l'examen de ces sciences se termine à la matière naturelle, même si elles y vont par des principes mathématiques, elles sont plus naturelles que mathématiques.

Ces sciences, dit-il, usent d'un mode contraire à celui des sciences purement mathématiques, comme la géométrie ou l'arithmétique. En effet, la géométrie examine la ligne qui existe dans la matière sensible, la ligne naturelle; mais elle ne l'examine pas en tant qu'existant dans une matière sensible, comme quoi elle est naturelle, mais abstraitement²²⁶. L'optique, à l'inverse, prend la ligne abstraite telle qu'elle se présente dans l'étude mathématique, et l'applique à la matière sensible. Ainsi, elle en traite non en tant que mathématique, mais en tant que naturelle.

²²⁶ *Supra*, #160.

De cette différence même entre les sciences intermédiaires et purement mathématiques ressort ce qu'on disait plus haut. En effet, si ce style de sciences intermédiaires applique des aspects abstraits à la matière sensible, manifestement, les mathématiques, à l'inverse, abstraient ce qui y existe.

#165. — Avec cela devient évidente la réponse à l'objection précédente en rapport à l'astronomie. L'astronomie est donc plus naturelle que mathématique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle coïncide en ses conclusions avec la science naturelle.

Mais comme elle n'est pas purement naturelle, c'est par un autre moyen terme qu'elle démontre la même conclusion. Par exemple, que la terre soit sphérique, le naturaliste le démontre par un moyen terme naturel, par exemple, du fait que ses parties aboutissent de partout et également à un milieu; mais l'astronome, par la figure de l'éclipse lunaire, ou du fait que de chaque partie de la terre on n'aperçoit pas les mêmes étoiles.

Chapitre 2 (194a12-194b15) [Objet de la science naturelle]

L'intérêt naturel inclut la matière

194a12 110. La nature s'attribue en deux sens : l'espèce²²⁷ et la matière. Aussi doit-on s'y intéresser comme on examinerait ce qu'est le camus. En somme, pareil sujet ne s'étudie ni sans sa matière, ni en s'y limitant²²⁸.

Difficultés

194a15 111. Mais de fait deux difficultés surgiront à ce sujet : puisqu'il y a deux natures, à laquelle s'intéresse la science naturelle²²⁹? Ou encore, est-ce au composé des deux? Mais si c'est du composé des deux, ce sera de l'une et de l'autre. Reviendra-t-il à la même science de connaître l'une et l'autre, ou chacune relèvera-t-elle d'une autre science?

Solution

194a18 112. Qui porte attention aux Anciens aura l'impression que la science naturelle porte plutôt sur la matière, car seuls Empédocle et Démocrite ont touché, un tout petit peu, à l'espèce et à ce que ce que serait l'essence²³⁰.

1er argument

194a21 113. Par contre, l'art imite la nature. Or, jusqu'à un certain point, il relève de la même science²³¹ de connaître la forme²³² et la matière. Par exemple, il relève du médecin de connaître à la fois la santé, et la bile et le phlegme en lesquels réside la santé; pareillement c'est aussi à l'architecte de connaître à la fois la forme de la maison et sa matière, les briques et le bois; et c'est pareil²³³ aussi pour les autres arts. C'est donc à la science naturelle de connaître les deux natures.

²²⁷ Εἶδος, *species*. — Plus haut (193a30-31), au moment de distinguer la nature en ses deux sens, ARISTOTE a utilisé εἶδος, *espèce*, et μορφή, *forme*, comme synonymes.

²²⁸ Ὅντι ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην, *neque sine materia huiusmodi, neque secundum materiam*. — On voit difficilement autre chose qu'erreur de copiste dans le ὄντι initial, au lieu de οὔτε. La Léonine a d'ailleurs οὔτ'.

²²⁹ Περὶ πότρωας τοῦ φυσικοῦ, *de qua est physica?* — Le grec : « ... à laquelle s'intéresse le naturaliste? »

²³⁰ Τοῦ εἶδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι, *speciem et quod quid erat esse*. — Τὸ τί ἦν εἶναι, c'est l'essence, ce qui fait être, ce en quoi consiste l'être d'une chose, mais l'usage de l'imparfait y pointe comme à une fin visée dès le début de la génération : *ce qui allait être, ce qui était à être, ce que la chose serait, ce qu'elle devrait être, ce que serait être pour elle, ce que serait son essence*. Voir en I, note 50, sur 14.

²³¹ Ἐπιστήμης, *scientiae*. — Le mot est employé assez largement ici pour s'étendre à l'art et à la science, pratique comme spéculative.

²³² Τὸ εἶδος, *formam*.

²³³ Ὡσαύτως, *similiter*.

2e argument

194a27 114. En outre, ce qui est visé et la fin relèvent de la même science, de même que tout ce qui y vise. Or c'est la nature la fin et ce qui est visé. En effet, pour tout ce qui se trouve engagé dans un changement continu avec une fin, ce terme est aussi ce qui est visé. Ce fait a poussé le poète à se rendre ridicule jusqu'à dire : « Le voilà à sa fin, justement à celle en vue de laquelle il était né. »²³⁴ De fait, tout terme ne veut pas constituer la fin ultime, mais seulement ce qu'il y a de mieux. Ainsi, les arts produisent leur matière, certains simplement, d'autres de manière plus travaillée²³⁵, puis nous usons de tous comme travaillant pour nous. En un sens, c'est nous la fin, car être visé comporte deux sens, comme on l'a dit en traitant de la philosophie²³⁶. Deux arts, par conséquent, commandent à la matière et la connaissent : celui qui en use et celui qui dirige²³⁷ sa production. Ainsi, l'usager commande aussi de quelque façon, mais avec cette différence que lui le fait parce qu'il connaît la forme, tandis que le producteur, c'est parce qu'il connaît la matière. Par exemple, le pilote sait quelle doit être la forme du gouvernail et en décide, tandis que son producteur sait et décide de quel bois et suivant quels procédés le fabriquer. En art, donc, nous produisons la matière en vue de l'œuvre, tandis que dans les choses naturelles elle existe déjà.

3e argument

194b8 115. En outre, la matière est un corrélatif, car à autre espèce, autre matière²³⁸.

Distinction de la physique et de la philosophie première

194b9 116. Maintenant, jusqu'où le naturaliste doit-il connaître l'espèce et l'essence? N'est-ce pas comme le médecin connaît les nerfs, et le forgeron, l'airain? Jusqu'à la fin que chacun vise²³⁹. Et pour ce dont l'espèce est séparable, c'est pour autant qu'existant dans une matière²⁴⁰; l'homme et le soleil, en effet, engendrent un homme à partir de matière²⁴¹. Mais pour ce qui est de sa manière d'être une fois séparée, c'est le travail de la philosophie première d'en traiter.

Leçon 4

#166. — Le Philosophe vient de montrer la différence entre le naturaliste et le mathématicien. Il montre maintenant à quoi s'étend l'intérêt du naturaliste.

Il le fait en deux points : il montre d'abord qu'il appartient au naturaliste d'étudier la forme et la matière, puis (194b9) où s'arrête l'intérêt du naturaliste concernant la forme.

Il divise le premier point en deux autres : il s'appuie d'abord sur ce qui précède pour conclure son propos, puis (194a15) soulève des difficultés sur ce qu'il a établi.

#167. — Comme la nature s'attribue en deux sens, dit-il, à la matière et à la forme²⁴², on doit procéder en science naturelle comme lorsqu'on cherche ce qu'est le camus. On ne s'intéresse pas

²³⁴ En parlant de la mort. « Ἐχει τελευτήν ἧσπερ οὐνεκ' ἐγένετο, *hunc finem cuius quidem causa effectus est.* » D'après CARTERON : EURIPIDE, (*ap.* PHILOPON, 236, 7) ; d'après BONITZ : un poète comique (*Ind.* 607b25).

²³⁵ Αἰ μὲν ἀπλῶς αἰ δὲ εὐεργόν, *aliae quidem simpliciter aliae vero operose.*

²³⁶ Voir *Métop.*, XI, 7; *In XII Metap.*, leç. 7.

²³⁷ Ἡ ἀρχιτεκτονική, *architectonica*. — Ἀρχή implique d'avoir la première place, d'être l'art qui vient en premier.

²³⁸ Ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη, *in alia enim forma alia materia*

²³⁹ Μέκρι του τινός γὰρ ἕνεκα ἕκαστον, *usquequo cuius enim causa unumquodque.*

²⁴⁰ Καὶ περὶ ταῦτα ἃ ἐστὶ χωριστὰ μὲν εἶδει ἐν ὕλῃ δέ, *et circa haec quae sunt separatae quidem species in materia.*

²⁴¹ Γεννᾶ, *generat ex materia.*

²⁴² Leç. 3, #157.

seulement à sa forme : la courbure, mais aussi à sa matière : le nez. En somme, cette science ne s'intéresse à rien sans sa matière sensible, à rien non plus en s'y limitant; son intérêt s'étend également à sa forme.

Cette démarche d'Aristote, doit-on noter, inclut deux moyens termes.

Avec l'un, on peut argumenter de la sorte : le philosophe naturel s'intéresse à la nature; or celle-ci est autant la forme que la matière; il doit donc s'intéresser autant à la matière qu'à la forme.

L'autre va ainsi : le naturaliste diffère du mathématicien du fait que son étude se fait comme celle du camus, tandis que celle de l'autre se fait comme celle du courbe; or celle du camus porte sur la forme et la matière; celle du naturaliste porte donc aussi sur les deux.

#168. — Le Philosophe soulève ensuite (194a15) deux difficultés sur ce qui précède.

La première : la nature s'attribuant à la matière et à la forme, la science naturelle porte-t-elle seulement sur la matière, seulement sur la forme ou sur le composé des deux?

La seconde : à supposer qu'elle étudie les deux, la même science naturelle étudie la forme et la matière, ou une différente étudie chacune?

#169. — Le Philosophe résout ensuite (193b18) ces difficultés, surtout la seconde, montrant qu'il relève de la même science naturelle de s'intéresser à la forme et à la matière. Manifestement, la première question se trouve suffisamment résolue du fait de dire que l'étude naturelle procède comme lorsqu'on cherche ce qu'est le camus.

Il développe deux points.

Il présente d'abord ce que les Anciens ont bien l'air d'avoir pensé. À regarder les dires des anciens naturalistes, la science naturelle a l'air de ne porter que sur la matière, puisqu'ils n'ont pratiquement pas traité de la forme. Ou alors très peu : Démocrite et Empédocle, par exemple, y ont touché du fait de soutenir qu'une chose s'engendrait de plusieurs suivant une modalité déterminée de mélange ou de combinaison.

#170. — Puis (193b21) il montre son propos avec trois arguments.

Premier argument. L'art imite la nature; la science naturelle doit donc se rapporter aux choses naturelles comme l'artificielle aux artificielles. Or il appartient à la même science artificielle de connaître la matière et la forme, jusqu'à une certaine limite. Par exemple, le médecin connaît la santé comme forme, et la bile et le phlegme et ce style de choses comme matière où réside la santé. Car la santé consiste en un équilibre entre humeurs. Pareillement, le constructeur s'intéresse à la forme de la maison, ainsi qu'aux briques et au bois, sa matière. Il en va de même dans tous les arts. Il appartient donc à la même science naturelle de connaître tant la matière que la forme des choses naturelles.

#171. — Que par ailleurs l'art imite la nature, la raison en est que l'art trouve le principe de son opération dans une connaissance. Or toute notre connaissance nous vient des sens et se tire des choses sensibles et naturelles; c'est pour cela qu'en art nous opérons à la ressemblance des choses naturelles. Par ailleurs, ce qui rend les choses naturelles imitables par l'art, c'est que la nature entière est ordonnée à sa fin par un principe intelligent. En conséquence, l'œuvre de la nature est manifestement œuvre d'intelligence, et procède avec des moyens précis à réaliser des fins arrêtées. Cela aussi l'art l'imite dans son opération.

#172. — Second argument (194a27). C'est à la même science qu'il revient de traiter de la fin et des moyens pertinents, car la notion des moyens se tire de leur fin. Or la nature comme forme est fin de la matière; c'est donc à la même science naturelle qu'il appartient de traiter de l'une et l'autre.

#173. — Voici comment il prouve que la forme est la fin de la matière. Il y a deux conditions pour incarner la fin d'un changement continu : constituer son terme et se trouver ce qui y est visé. Car son

terme pourrait ne pas être visé; il ne satisferait pas alors à la notion de fin. Comme il entre déjà dans la notion de la fin qu'elle soit visée, le poète a fait remarquer qu'il est ridicule de préciser "la fin visée". Cela fait pléonasme²⁴³, comme si on parlait de "l'homme animal"; car l'animal entre dans la notion d'homme, comme 'visé' entre dans la notion de fin. Le poète veut de fait que tout terme ne constitue pas la fin d'une opération, mais son terme le meilleur, justement celui qu'elle vise.

Certes, que la forme soit le terme de la génération, c'est par soi manifeste. Mais qu'elle soit ce que vise la production de la matière, il le manifeste dans une comparaison avec les arts. Certains arts de fait produisent la matière. Quelques-uns la produisent simplement, comme celui du briquetier fait les briques, matière de la maison; mais d'autres s'y emploient de manière plus travaillée : ils disposent à la réception d'une forme une matière préexistant dans la nature, comme celui du charpentier prépare le bois à la forme du navire.

De plus, il faut le voir, tout ce qui se fait avec art, nous nous en servons comme fait pour nous. De quelque façon, en effet, nous sommes la fin de tous les artéfacts. "En un sens", dit-il, parce qu'être visé se dit en deux sens : 'pour qui' et 'pour quoi'²⁴⁴. Ainsi la fin 'pour qui' la maison est faite, c'est celui qui y réside, et celle 'pour quoi', c'est de l'habiter.

Avec cela, on peut admettre deux arts qui "commandent à la matière", c'est-à-dire qui dirigent les arts qui produisent la matière, et qui "la connaissent", c'est-à-dire qui jugent de ces arts : celui qui en use et celui qui fabrique l'artéfact, en lui conférant sa forme. Ce dernier commande à celui qui dispose la matière, comme le fabricant de navire commande au charpentier, qui coupe le bois. Par suite, l'art usuel doit lui aussi commander en un sens, avoir le rôle principal, en regard de la fabrication.

Les deux commandent, l'art de l'usage et celui de la fabrication, mais avec une différence : le premier en tant qu'il connaît et juge de la forme; l'autre, qui produit la forme, connaît la matière, c'est-à-dire en juge. Il manifeste cela avec un exemple : l'usage du navire revient au pilote, de sorte que le pilotage constitue l'art usuel. Celui-ci commande donc à la fabrication de navire : il connaît et juge de la forme. C'est le sens de sa remarque comme quoi le pilote "sait quelle doit être la forme du gouvernail et en décide". L'autre, quant à lui, le fabricant de navire, sait et juge de quel bois et de quel type de bois le navire doit se fabriquer.

Manifestement, par conséquent, l'art qui induit la forme commande à celui qui produit ou dispose la matière, tandis que celui qui use de l'artéfact une fois produit commande à celui qui induit la forme.

On peut en inférer que la matière se rapporte à la forme comme la forme à l'usage. Or l'usage est ce que vise la production de l'artéfact. La forme est donc pareillement ce que vise la matière dans les choses artificielles. Tout comme alors, en art, on fait la matière en vue de l'œuvre d'art, à savoir, l'artéfact même, de même dans la nature la matière, bien que fournie par la nature et non produite par nous, entretient néanmoins le même rapport à la forme : elle est en vue d'elle.

Il appartient donc à la même science de traiter de la matière et de la forme.

#174. — Troisième argument (194b8).

²⁴³ *Nugatio*. — Le ridicule de la citation tenait plutôt à considérer la mort comme un but; elle constitue un terme, mais non le meilleur visé par toutes les opérations de la vie, et en particulier par la génération. — Ne sachant pas qu'il est question de la mort, s. THOMAS, plus abstraitement, situe le ridicule dans le pléonasme qu'il y a à préciser un mot par une caractéristique déjà impliquée dans sa notion.

²⁴⁴ *Scilicet cujus et quo*. Voir *Mét.*, Λ, 7 ; *In XII Met.*, leç. 7; *De l'âme*, II, 4; *In II de An.*, leç. 7. — Distinction un peu hors contexte; ARISTOTE oppose plutôt la forme, visée par la matière, et l'usage, visé par la forme.

Les corrélatifs relèvent d'une science unique. Or la matière est un corrélatif, puisqu'on en parle en relation à la forme. Non pas du fait que la matière se rangerait comme telle dans le genre de la relation, mais parce que pour toute forme il y a une matière propre déterminée. C'est le sens de sa précision, que sous une autre forme on doit trouver une autre matière. C'est donc à la même science naturelle qu'il revient de traiter de la forme et de la matière.

#175. — Le Philosophe montre ensuite (194b9) jusqu'où s'étend la considération de la science naturelle sur la forme.

Il le fait en deux points. Il soulève d'abord cette question : jusqu'où le naturaliste doit-il traiter de la forme et de la quiddité de la chose naturelle? C'est qu'absolument c'est au philosophe premier qu'il revient de traiter des formes et des quiddités des choses. Puis il résout : le médecin traite des nerfs, et le ciseleur, du bronze, jusqu'à un certain point; c'est aussi ce que fait le naturaliste pour les formes. Le médecin, en effet, ne traite pas des nerfs en tant que nerfs, car cela relève du naturaliste, mais en tant que susceptibles de santé. Pareillement, le ciseleur ne traite pas du bronze en tant que bronze, mais en tant que matière à statue ou à autre chose du genre. Pareillement, le naturaliste ne traite pas de la forme en tant que forme, mais en tant que réalisée dans une matière. Le médecin ne traite donc des nerfs que pour autant qu'ils concernent la santé, sa raison d'en traiter; pareillement le naturaliste ne s'intéresse à la forme que pour autant qu'elle existe dans une matière.

Aussi le terme de la science naturelle, ce sont les formes qui, tout en étant d'une certaine manière séparées, existent pourtant dans une matière. C'est le cas des âmes rationnelles : elles sont séparées du fait que leur puissance intellectuelle ne s'exerce pas avec un organe corporel, en opposition à la vertu visuelle, exercée avec l'œil; mais elles sont dans une matière du fait de donner l'être naturel à un corps approprié.

Qu'elles sont dans une matière, il le prouve du fait que la forme de toute chose engendrée à partir de la matière en est une dans une matière : voilà à quoi se termine la génération, à ce qu'une forme se retrouve dans une matière. Or l'homme s'engendre d'une matière et d'un homme, comme de son agent propre, et du soleil comme de l'agent universel de tout ce qui peut s'engendrer. Par suite, l'âme, la forme humaine, est une forme dans une matière. Ainsi, c'est jusqu'à l'âme rationnelle que s'étend l'étude de la nature en rapport aux formes.

La manière d'être des formes totalement séparées de la matière, toutefois, ce qu'elles sont, et même la manière d'être de cette forme, l'âme rationnelle, en tant que séparable et capable d'exister sans corps, et ce qu'elle est selon son essence séparable, c'est au philosophe premier qu'il appartient d'en traiter.

Chapitre 3 (194b16-195a27) [*Les causes*]

Nécessité de traiter des causes

194b16 117. Ceci établi, on doit examiner les causes et préciser quelles elles sont et combien il y en a. C'est que notre intention²⁴⁵ est de connaître²⁴⁶ et qu'on ne croit rien connaître vraiment avant d'en avoir découvert le pourquoi²⁴⁷, la première cause. Voilà donc manifestement ce qu'il nous faut

²⁴⁵ Πραγματεία, *negotium*.

²⁴⁶ Εἰδέναι, *scire*. L'intention de la philosophie de la nature est spéculative, non pas pratique. Il s'agit de connaître, non de guider l'agir, et il s'agit par conséquent de connaître au mieux. Εἰδέναι, bien traduit par *scire*, connote une connaissance scientifique, pas une connaissance quelconque.

²⁴⁷ Τὸ διὰ τί, *propter quid*.

faire ici aussi concernant la génération et la corruption, et tout changement naturel : connaître leurs principes, pour tâcher d'y ramener chacun de nos objets de recherche.

Les quatre causes

194b23 118. En un sens, donc, on appelle cause²⁴⁸ ce dont une chose tire sa génération et qui demeure en elle; l'airain, par exemple, pour la statue et l'argent pour la coupe, ainsi que leurs genres. En un autre sens, l'espèce et le modèle²⁴⁹; il s'agit de la notion qui exprime pour chaque chose ce que serait son essence²⁵⁰, avec ses genres. Ainsi, pour l'octave, c'est le rapport de deux à un, et en général le nombre, et les parties qui entrent dans la définition. Autre sens : d'où part en premier le changement ou le repos²⁵¹. Par exemple, le conseiller est cause²⁵²; le père l'est pour l'enfant; et en général l'agent pour l'action²⁵³, et qui fait changer pour qui change. Autre sens : comme la fin, le but visé²⁵⁴. Par exemple, pour se promener, la santé. Car pourquoi se promène-t-on? Pour bien se porter, disons-nous, croyant ainsi avoir donné la cause. Compte aussi comme fin, assurément, tout ce qui intervient entre elle et un agent antérieur. Par exemple, pour la santé : l'amaigrissement, la purgation, les remèdes, les instruments; car tout cela est en vue de la fin, et diffère l'un de l'autre comme résultat et instrument²⁵⁵. Les causes, donc, c'est à peu près en autant de sens qu'on les prend.

Corollaires

195a3 119. Par ailleurs, du fait que les causes revêtent plusieurs sens, il arrive que plusieurs causes produisent le même effet sans que ce soit par accident. Par exemple, la statue, c'est l'art de la sculpture qui la produit, mais aussi l'airain, non sous un autre rapport, mais en tant que statue, quoique non au même sens, mais l'une comme matière, l'autre comme principe du changement. Des choses se causent même réciproquement. Par exemple, l'effort cause la bonne forme, et celle-ci celui-là, quoique non au même sens, mais celle-ci comme fin, celui-là comme point de départ du changement. En outre, la même cause produit les contraires. En effet, qui, présent, cause telle chose, absent, on le rend parfois responsable du contraire; ainsi, on fait de l'absence du pilote la cause du naufrage du navire dont sa présence aurait causé le salut.

195a15 120. Bref, toutes les causes ici énumérées tombent sous quatre sens très manifestes : les lettres des syllabes, la terre des jarres²⁵⁶, le feu et les autres pareils éléments des corps, les parties du tout

²⁴⁸ Αἴτιον, *causa*. — Le grec : « ... on déclare responsable. » Plutôt que le nom, ARISTOTE emploie l'adjectif correspondant, dont le premier usage est de désigner le coupable, le responsable.

²⁴⁹ Τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, *species et exemplum*.

²⁵⁰ Τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, *haec autem est ratio ipsius quod quid erat esse*. — Double difficulté : 1° la façon très spéciale de désigner l'essence d'une chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est (voir *supra*, note 230, sur 112.); 2° le passage au contexte de la connaissance — λόγος — alors qu'on est à définir le sujet d'une relation réelle — αἴτιον. ARISTOTE nomme souvent ainsi une réalité par le nom de la notion qu'on s'en forme; cette métonymie est légitime — d'autant plus qu'ARISTOTE enquête sur les principes de la science naturelle, et non plus sur les principes de l'être mobile, comme au livre I —, qui nomme l'objet par sa représentation, mais ne doit pas porter à confondre les contextes.

²⁵¹ Ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, *unde principium mutationis primum aut quietis est*.

²⁵² Ὁ βουλευσᾶς αἴτιος, *consilians causa*. — Le grec : « ... qui a décidé est responsable. » — On peut penser à tout le processus de délibération (délibération, discernement, décision), mais c'est principalement la décision, le commandement, qui fait figure d'agent face à l'exécution de l'action, ce que ne rend peut-être pas assez fortement le mot *conseiller*, que suggère la traduction latine *consilians*. — Voir note #244, à propos de 118.

²⁵³ Τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου, *faciens facti*.

²⁵⁴ Τὸ οὗ ἐνεκα, *quod cuius causa*.

²⁵⁵ Τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα, *alia opera alia organa*. — Dans la suite des fins intermédiaires, chacune est le moyen (instrument) de la suivante et la fin (résultat) de la précédente.

²⁵⁶ Ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν, *terra vasorum*. — Dans cette énumération d'exemples concrets, il faut garder à ὕλη son sens premier, et traduire σκευαστῶν, qui renvoie vaguement à quelque chose de fabriqué, par quelque objet fait en bois. En latin, *terra vasorum* s'écarte des mots d'ARISTOTE, mais en conserve la fonction paradigmatique.

et les suppositions²⁵⁷ de la conclusion sont causes au sens de ce de quoi on est fait. De ces corrélatifs, les uns représentent le sujet : les parties par exemple, et les autres ce que serait leur essence²⁵⁸ : le tout, la composition, l'espèce. D'autre part, la semence, le médecin, le conseiller, et en général l'agent, sont tous des principes du changement, du repos ou du mouvement. D'autres causes, aussi, le sont au sens de la fin et du bien d'autres choses, car le but visé veut être ce qu'il y a de mieux pour ces autres choses et leur fin; aucune différence, d'ailleurs, à parler de bien en soi ou de bien apparent. Voilà donc quelles sont les causes et combien d'espèces il y en a.

Leçon 5

#176. — Le Philosophe vient de montrer à quoi s'intéresse la science naturelle. Il se met maintenant à montrer avec quelles causes elle démontre.

Il le fait en deux parties : il définit d'abord les causes, puis (198a22) montre avec lesquelles le naturaliste démontre.

Définir les causes se fait en deux points : le Philosophe montre d'abord la nécessité de le faire, puis (194b23) entreprend de le faire.

Une fois établi ce qui tombe sous l'intérêt de la science naturelle, affirme-t-il, il reste à définir les causes, quelles elles sont et combien il y en a.

C'est que notre projet de traiter de la nature ne vise pas à l'action, mais à la science; nous ne pouvons produire les choses naturelles, nous pouvons seulement en élaborer la science.

Or nous ne pensons avoir science de quoi que ce soit qu'une fois découvert "pourquoi" il en va ainsi, c'est-à-dire quelle en est la cause. Manifestement donc il nous faut respecter cette exigence à propos de la génération et la corruption, ainsi que de tout changement naturel : en découvrir les causes, ramener à sa cause prochaine tout ce sur quoi "pourquoi" il en est ainsi fait l'objet de notre recherche.

Il ajoute cette précision parce que traiter des causes en tant que telles est propre au philosophe premier. En effet, la cause, en tant que cause, ne dépend pas d'une matière pour son être, puisque la notion de cause intervient même en ce qui va sans matière. Par contre, le philosophe naturel s'intéresse aux causes dans un besoin précis seulement : dans la mesure où elles sont responsables de changements naturels.

#177. — Le Philosophe définit ensuite (194b23) les causes.

Il le fait en trois points : il énumère d'abord les espèces des causes manifestes, puis (195b30) définit certaines causes non manifestes et enfin (198a14) montre qu'il n'y en a ni plus ni moins.

Définir les causes manifestes se divise en deux points : le Philosophe définit d'abord les espèces des causes, puis (195a26) les modalités que chaque espèce présente.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe introduit d'abord les différentes espèces des causes, puis (195a15) les ramène à quatre.

Le premier point se divise en deux : il présente d'abord la diversité des causes, puis (195a3) en explique les conséquences.

²⁵⁷ Αἱ ὑποθέσεις, *suppositiones*. — Les prémisses, *hypotheses*, *suppositions*, au sens étymologique de fondement.

²⁵⁸ Τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*. — Voir *supra*, notes 230, sur 112., et 250, sur 118. Voir aussi en I, note 50, sur 14.

#178. — En un sens, dit-il donc, on appelle cause “ce de quoi une chose se fait et qui y reste”. Par exemple, l’airain, dit-on, est cause de la statue et l’argent l’est de la coupe. Leurs genres aussi, on les donne pour causes des mêmes choses : le métal, ce qui se moule, etc.

Aristote précise : “et qui y reste”, pour différencier de la privation et du contraire : une statue se fait d’airain, et celui-ci reste dans la statue finie; au départ, il y a aussi privation de figure, mais celle-ci ne reste pas dans la statue finie. L’airain est donc cause de la statue, mais non la privation de figure, qui n’en fournit qu’un principe par accident²⁵⁹.

#179. — En un second sens, la cause est l’espèce et le modèle, qu’on reconnaît comme cause en tant que notion dont dépend ce qu’une chose est²⁶⁰; voilà en effet par quoi nous savons de chaque chose ce qu’elle est. Tel que mentionné pour la matière, les causes, ce sont aussi les genres de l’espèce. Il exemplifie avec une consonance musicale appelée octave, dont la forme est une proportion double, de deux à un. Les proportions numériques, appliquées aux sons comme à leur matière, constituent en effet les consonances musicales; alors, comme deux, ou le double, est la forme de cette consonance qu’est l’octave, le genre de deux, le nombre, en est aussi cause : comme cette forme, l’octave, est à ce qu’on dit une proportion de deux à un, une proportion double, on peut la donner elle aussi comme proportion de deux à un, comme pluralité²⁶¹.

C’est à ce sens de cause que se ramènent toutes les parties qui entrent dans une définition, où on trouve en effet les parties de l’espèce, mais non celles de la matière²⁶². Cela ne contrarie pas ce qu’on a dit²⁶³, que leur matière entre dans la définition des choses naturelles, car dans la définition d’une espèce, on ne met pas de matière individuelle, mais une matière commune; dans la définition de l’homme, par exemple, entrent de la chair et des os, mais pas telle chair et tels os.

La nature de l’espèce constituée de forme et de matière commune se rapporte comme sa cause formelle à l’individu qui en participe. C’est dans cette mesure qu’on dit ici que les parties qui entrent dans la définition relèvent de la cause formelle.

À noter, le Philosophe a introduit sous deux noms ce qui concerne ce qu’est une chose : son espèce et son modèle; c’est en raison de variations des opinions sur les essences des choses. D’après Platon, en effet, les natures des espèces étaient des formes séparées et il les donnait comme des exemplaires, des idées; c’est pour cela qu’Aristote a parlé de modèle, de paradigme. À l’opposé, les philosophes naturels qui ont touché quelque chose de la forme ont parlé de formes présentes dans la matière. C’est pour cela que le Philosophe a aussi nommé la forme ‘espèce’²⁶⁴.

#180. — La cause, en un autre sens encore, c’est, dit-il plus loin, ce dont le changement ou le repos reçoit son commencement. Par exemple, la cause de l’action, dit-on, c’est le conseiller; celle du fils, c’est son père; pour tout ce qui change, c’est ce qui le fait changer.

À remarquer qu’il y a quatre causes efficientes : l’exécutant, l’organisateur, l’assistant et le conseiller²⁶⁵. L’exécutant complète le mouvement ou le changement; dans la génération, c’est lui qui introduit la forme substantielle. L’organisateur, ou ordonnateur²⁶⁶, adapte la matière ou le sujet

²⁵⁹ I, leç. 8, #112.

²⁶⁰ *Ratio quidditativa rei.*

²⁶¹ *Multiplicitas*, synonyme de nombre.

²⁶² *Mét.*, Z, 10 ; *In VII Met.*, leç. 9, #1482ss.

²⁶³ *Supra*, leç., 3, #163.

²⁶⁴ *Species*, étymologiquement ce qui se voit de la chose, son aspect, forcément présent en elle.

²⁶⁵ *Perficiens, praeparans, adjuvans et consilians.*

²⁶⁶ *Disponens.*

en vue d'un complément ultime. L'assistant n'opère pas pour sa propre fin, mais pour celle d'un autre. Le conseiller, enfin, intervient chez qui agit à dessein : il lui fournit la forme grâce à laquelle il agit. En effet, qui agit à dessein le fait grâce à une connaissance, éventuellement reçue d'un conseiller; ce dernier se compare, dans les choses naturelles, au générateur, dont on dit qu'il meut les corps lourds et légers du fait de leur donner la forme grâce à laquelle ils se meuvent.

#181. — Le Philosophe introduit ensuite le quatrième sens de la cause, celui où on prend la cause comme fin, comme ce en vue de quoi une chose se fait, comme la santé pour la marche. Ce sens est évident, puisqu'il répond à la question 'pourquoi ?'²⁶⁷. Quand, en effet, on demande : "Pourquoi marche-t-on ?", on répond : "Pour sa santé". Avec cette réponse, on pense bien donner la cause. La raison pour laquelle le Philosophe insiste plus que pour les autres à prouver que la fin est bien cause, c'est qu'elle le semblerait moins, du fait de venir en dernier dans la génération.

Le Philosophe précise que tout intermédiaire entre le premier moteur et la fin ultime est d'une certaine manière fin. Par exemple, le médecin fait maigrir le corps pour lui restituer la santé, et là, la santé est la fin de l'amaigrissement; mais il produit celui-ci par une purgation, et celle-là par une potion, laquelle il prépare à l'aide d'instruments. Toutes ces choses constituent de quelque manière des fins : l'amaigrissement est la fin de la purgation, celle-ci la fin de la potion, et la potion celle des instruments. Même les instruments constituent la fin de leur recherche et de leur production.

Ces intermédiaires, appert-il, diffèrent entre eux du fait que les uns sont des instruments et les autres des résultats, les derniers obtenus grâce aux premiers. Cette spécification nous évite d'imaginer que seulement le dernier résultat constituerait la cause au titre du but visé²⁶⁸, comme le mot 'fin' porte à penser à quelque chose d'ultime. Toute fin est donc dernière non pas absolument, mais en rapport à autre chose.

C'est à peu près en autant de sens, conclut-il, qu'on prend la cause. Cette précision : 'à peu près', est due aux causes par accident : le hasard et la chance.

#182. — Le Philosophe manifeste ensuite trois conséquences de cette diversité des causes (195a3).

La première en est que, comme la cause présente plusieurs sens, une seule et même chose peut avoir plusieurs causes par soi et non par accident. Par exemple, la cause de telle statue, c'est l'art de la sculpture, comme agent, et l'airain, comme matière. Par suite, une même chose reçoit parfois plusieurs définitions, en rapport à différentes causes; toutefois, la définition parfaite embrasse toutes les causes.

Comme seconde conséquence, des choses sont causes les unes des autres, mais selon une cause d'espèce différente. Par exemple, l'effort est la cause efficiente de la santé, tandis que la santé est la cause finale de l'effort. C'est que rien n'empêche une chose d'être à la fois antérieure et postérieure à une autre pour des raisons différentes : la fin est antérieure dans la raison, mais postérieure dans l'être; pour l'agent, c'est l'inverse. Pareillement aussi, la forme précède la matière en perfection, tandis que la matière précède la forme dans la génération et le temps, en tout ce qui passe de puissance à acte.

Pour troisième conséquence, la même chose cause parfois les contraires. Ainsi, par sa présence, le pilote cause le salut du navire, tandis que, par son absence, il cause son naufrage.

#183. — Il ramène ensuite (195a15) toutes les causes énumérées à quatre espèces. Les causes énumérées, affirme-t-il, se ramènent à quatre sens manifestes. Ainsi, les éléments, c'est-à-dire les lettres, sont les causes des syllabes; pareillement, la terre est la cause des jarres et l'argent celle des

²⁶⁷ Avec toute sa force étymologique : *pour quoi ?*

²⁶⁸ *Sicut cujus causa.*

coupes; puis, le feu et les autres corps simples sont les causes des corps composés; pareillement encore, toutes les parties sont les causes de leur tout; et pour un argument, ses 'suppositions', c'est-à-dire ses propositions, sont les causes de sa conclusion. Tous ces cas répondent à une seule notion de la cause, celle où on la définit comme ce de quoi une chose est faite; c'est commun à tous les cas énumérés.

En tous ces cas, cependant, on distinguait une matière et une forme, responsable pour la chose de ce qu'elle était²⁶⁹. Par exemple, toutes les parties tiennent lieu de matière, comme les éléments des syllabes et les quatre éléments des corps mixtes; mais les corrélatifs qui impliquent tout, composition, ou quelque espèce, tiennent lieu de forme; de sorte que l'espèce renvoie aux formes des corps simples, tandis que le tout et la composition renvoient aux formes des corps composés.

#184. — Deux difficultés surgissent ici, semble-t-il, toutefois.

D'abord en rapport à cette affirmation que les parties sont causes matérielles de leur tout, alors que tantôt²⁷⁰ Aristote réduisait les parties de la définition à la cause formelle. Alors, peut-on répliquer, il parlait des parties de l'espèce, qui tombent dans la définition du tout, tandis qu'ici il parle des parties de la matière, dans la définition desquelles tombe le tout, le cercle, par exemple, dans la définition du demi-cercle. Mieux encore, concédons que les parties de l'espèce qui entrent dans la définition se rapportent de fait au détenteur de la nature par manière de cause formelle; cependant, elles se rapportent à la nature même dont elles sont des parties comme sa matière; car toute partie se compare à son tout comme de l'imparfait à du parfait, ce qui est une comparaison de matière à forme.

Une autre difficulté surgit concernant l'affirmation des propositions comme matière de la conclusion. La matière, en effet, reste en ce dont elle est la matière; on a bien précisé, en manifestant la cause matérielle, qu'elle est ce de quoi une chose est faite "et qui demeure en elle"²⁷¹. Or les propositions restent à l'extérieur de la conclusion. Mais la conclusion, faut-il répliquer, se constitue des termes des propositions; c'est sous ce rapport précis que les propositions fournissent la matière de la conclusion : les termes qui constituent la matière des propositions donnent aussi la matière de la conclusion, sans toutefois y conserver le même ordre que dans les propositions. De même, par exemple, la farine, on le dit bien, est la matière du pain, bien que sans garder la forme de farine. D'ailleurs, les propositions sont la matière de la conclusion plutôt que l'inverse, car les termes réunis dans la conclusion se présentent séparément dans les prémisses. Nous avons donc bien ainsi deux sens distincts de la cause.

#185. — Ensuite, d'autres causes répondent à une autre notion, celle du point de départ d'un changement ou d'un repos. Ainsi, la semence active dans la génération se dit sa cause; en ce sens aussi, le médecin se dit cause de la santé; le conseiller aussi est cause en ce sens, et de même tout agent. Une autre version dit : "les propositions aussi". Les propositions, certes, procurent par leurs termes la matière de la conclusion, comme on a dit; mais par leur force d'inférence, elles se ramènent aussi à ce genre de cause, car le progrès que la raison fait dans la conclusion part des propositions.

#186. — D'autres causes encore répondent à une autre notion de la cause, en autant que la fin ou le bien tient lieu de cause. Cette espèce est la plus puissante²⁷² entre toutes : la cause finale est la cause des autres causes. Manifestement, en effet, l'agent agit en vue d'une fin; pareillement, dans

²⁶⁹ *Quae causat quidditatem rei.*

²⁷⁰ *Supra*, #179.

²⁷¹ *Supra*, #178.

²⁷² *Potissima*. S. THOMAS croit lire cette affirmation chez ARISTOTE, du fait que le traducteur latin a traduit βελτίστον, *le mieux*, par *potissima*, quand ARISTOTE identifiait fin et bien.

les choses artificielles les formes sont ordonnées à l'usage et les matières aux formes comme à leur fin²⁷³. C'est ce qui fait dire que la fin est la cause des causes.

Cette espèce de cause revêt la notion d'un bien, disait-il; mais parfois qui agit par choix poursuit comme fin un mal. Aussi dit-il, pour écarter cette difficulté, que cela ne fait aucune différence, que la cause finale soit vraiment bonne ou seulement en apparence, car ce qui paraît bon ne meut qu'en autant qu'on le conçoit comme un bien.

Ainsi, conclut-il finalement, il y a autant d'espèces de causes qu'on en a présentées.

Chapitre 3 (195a25-b30) [Modalités des causes]

Universelle vs particulière

195a26 121. Leurs modalités²⁷⁴ sont nombreuses, mais à s'en tenir aux principales²⁷⁵, on en a moins. On attribue les causes de bien des façons, en effet. Ainsi, celles de même espèce se précèdent ou se suivent l'une l'autre : le médecin et l'expert²⁷⁶, par exemple, comme causes de la santé; le double et le nombre, comme causes de l'octave; et tout ce qui contient, en rapport à ses singuliers.

Par soi vs par accident

195a32 122. Les causes s'attribuent encore comme l'accident²⁷⁷ et ses genres. Ainsi, pour la statue, c'est le statuaire qui en est cause, et Polyclète aussi, mais en un autre sens, du fait que c'est Polyclète qui se trouve le statuaire. C'est aussi ce qui contient la cause par accident²⁷⁸, par exemple, si on donne l'homme comme cause de la statue, ou même en général l'animal. Par ailleurs, certains accidents sont plus loin ou plus près, comme si on donne le blanc et le musicien comme causes de la statue.

Puissance vs acte

195b3 123. À part²⁷⁹ tout ce qu'on reconnaît comme cause propre ou par accident, on en distingue une autre du fait de pouvoir agir et une autre du fait d'agir de fait²⁸⁰; ainsi attribue-t-on la construction d'une maison à un constructeur et à un constructeur qui la construit de fait. On attribuera pareillement les effets, assignant une cause à telle statue, ou à une statue, ou à une représentation²⁸¹ en général; à tel airain, ou à de l'airain, ou à de la matière en général. On procédera pareillement pour les accidents.

²⁷³ Lec. 4, #173.

²⁷⁴ Τρόποι, *modi*. — ARISTOTE a plus haut qualifié ainsi chacune des principales 'espèces' de causes : « Ένα μὲν οὖν τρόπον αἰτιον... » (194b23) Combiné avec la multiplicité des manières de se dire, τρόπος constitue le vocabulaire régulier d'ARISTOTE pour pointer les homonymes. ARISTOTE voit moins les 'espèces' de causes [« Τὰ μὲν οὖν αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι τῷ εἶδει, voilà donc quelles sont les causes et combien d'espèces il y en a. » (195a25-26)] comme des espèces au sens strict que comme des homonymes, des 'manières de se dire' : « Τὰ αἴτια σχεδὸν τοσανταχῶς λέγεται, les causes s'attribuent à peu près en tant de sens » (195a29). Il désigne chacun de ces sens comme un τρόπος, une 'tournure'. À leur tour, chacun de ces sens va maintenant connaître plusieurs sens, prendre plusieurs tournures, viser plusieurs homonymes : « Λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς, on attribue les causes de plusieurs manières », que je nommerai des modalités pour ne pas m'écarter de la nomenclature habituelle reçue par s. THOMAS.

²⁷⁵ Κεφαλαιοῦμενοι, *capitulatim*.

²⁷⁶ Τεχνίτης, *artifex*. — L'art s'étend ici à la compétence, à l'expertise en général, en opposition à ἄτεχνος, l'incompétent.

²⁷⁷ Ὡς τὸ συμβεβηκός, *secundum accidens*.

²⁷⁸ Τὰ περιέχοντα δὲ τὸ συμβεβηκός, *continentes secundum accidens*.

²⁷⁹ Πάντα δὲ καί, *praeter autem omnes*. — Le grec (*par ailleurs, tout...*) applique la division entre puissance et acte à toutes les causes par soi et par accident, alors que le latin en fait des genres de causes à *part* d'elles. S. THOMAS conserve ce *praeter*, sans se trouver tout à fait à l'aise avec.

²⁸⁰ Δυνάμενα οὐ ἐνεργοῦντα, *potentes* ou *operantes*.

²⁸¹ Εἰκόνοσ, *imaginis*.

Simple et composé

195b10 124. On attribuera encore effets et causes en composition, faisant ainsi cause non pas Polyclète, ni tel statuaire, mais Polyclète le statuaire.

Réduction

195b12 125. Toutes ces modalités se ramènent néanmoins au nombre de six, quoique chacune attribuée en deux sens : chacune s'attribue à titre de singulier, de genre, d'accident ou de genre d'accident, et on les prend tantôt en composition, tantôt simplement; puis toutes sont cause ou en acte ou en puissance.

1ère conséquence

195b16 126. Cependant, il y a cette différence : la cause singulière en acte existe ou n'existe pas en même temps que son effet : tel médecin, par exemple, et tel patient; tel constructeur et tel édifice. Pour la cause en puissance, par contre, cela ne vaut pas toujours : l'édifice et son constructeur ne cessent pas simultanément d'exister.

2e conséquence

195b21 127. Par ailleurs, on doit pour chaque phénomène chercher la cause la plus haute, comme pour tout autre objet. Ainsi on construit parce que constructeur, et on est constructeur par l'art de construire; voilà bien la cause première. Il en va de même en tout.

3e conséquence

195b25 128. En outre, ce sont des genres qui causent des genres, et des singuliers qui causent des singuliers : *un* statuaire produit *une* statue, et *tel* statuaire, *telle* statue. De même, des puissances sont agents d'effets en puissance, et des agents en acte, d'effets en acte. Pour le nombre et les modalités²⁸² des causes, voilà donc qui est suffisamment établi.

Leçon 6

#187. — Le Philosophe vient de distinguer les espèces des causes. Il distingue maintenant diverses modalités de ces causes, valides en chaque espèce.

Il le fait en deux points : il présente d'abord cette distinction, puis (195b15) en dégage des conséquences.

La distinction se fait en deux points : le Philosophe énumère d'abord diverses modalités, puis (195b12) les ramène à un nombre déterminé.

L'énumération de ces modalités se fait suivant quatre divisions. Les causes, dit-il, présentent beaucoup de modalités. Toutefois, "en s'en tenant aux capitales", aux plus communes, on en réduit le nombre. On peut aussi entendre cette "réduction aux principales" comme à des paires²⁸³; manifestement, en effet, on trouve moins de modalités par paires qu'en les prenant une à une.

#188. — Une première division ou paire de modalités à reconnaître en chaque espèce de causes, c'est qu'une cause précède l'autre; elle la précède, comprenons-le, en universalité. Ainsi, le médecin est cause de santé, comme cause propre et postérieure, tandis que l'expert l'est comme cause plus commune et antérieure; les deux demeurent toutefois dans l'espèce de la cause efficiente. Il en va pareillement dans l'espèce de la cause formelle : la cause formelle propre et postérieure de l'octave est la proportion double, tandis que la cause antérieure et plus commune en est la proportion

²⁸² Ὅν τρόπον αἴτια, *quomodo causae sint*.

²⁸³ *Secundum combinationem*.

numérale, dite ‘pluralité’²⁸⁴. Pareillement, tout ce qui contient une autre cause dans la communauté de son extension mérite le nom de cause antérieure.

#189. — Notons-le, toutefois, les causes universelles et propres, ou antérieures et postérieures, peuvent se prendre d’après la communauté d’attribution, comme dans cet exemple du médecin et de l’expert, ou d’après la communauté de causalité, comme le soleil, déclaré cause universelle de réchauffement, et le feu, déclaré sa cause propre. De fait, les deux correspondent.

Manifestement, en effet, une vertu s’étend à plusieurs objets à la condition qu’ils répondent à une notion commune. Plus elle s’étend à des objets nombreux, plus elle implique une notion commune. Une vertu s’applique à son objet de la façon dont elle se conçoit; par conséquent, la cause supérieure agit selon une forme plus universelle, moins contractée. C’est ce qu’on doit remarquer jusque dans l’ordre réel : autant des êtres sont supérieurs, moins leurs formes sont contractées; elles dominent davantage sur la matière, qui, elle, restreint la vertu de la forme. Par suite, ce qui précède dans la ligne de la causalité précède aussi de quelque façon dans la ligne de l’attribution universelle : le feu est peut-être le premier à réchauffer, mais le ciel n’est pas seulement le premier à réchauffer, il est aussi le premier à altérer.

#190. — Voici la seconde division (195a32) : les causes par soi se divisent en antérieures et postérieures, et de même les causes par accident, dit-il.

Il y a lieu, en effet, outre les causes par soi, d’admettre des causes par accident, ainsi que leurs genres. Par exemple, c’est Polyclète la cause par accident de la statue dont le statuaire est la cause par soi; car Polyclète n’en est cause qu’en autant qu’il se trouve le statuaire. En outre, tout ce qui contient Polyclète dans son extension, comme l’homme et l’animal, est aussi cause par accident de la statue.

Dans les causes par accident, c’est à noter, il y en a de plus proches et de plus éloignées des causes par soi. C’est qu’on reconnaît comme cause par accident tout ce qui s’associe à la cause par soi sans entrer dans sa notion; or chaque caractère concerne de plus près ou de plus loin la notion de la cause, de sorte que les causes par accident le seront de plus près ou de plus loin. Ainsi, s’il se trouve que le statuaire soit blanc et musicien, son statut de musicien sera plus proche de la cause par soi, parce que la musique et l’art de la sculpture résident dans le même sujet sous le même rapport : quant à son âme. Le blanc, par contre, le concerne quant à son corps. Néanmoins, le sujet se rapporte de plus près encore que les autres accidents, par exemple, Polyclète, que le blanc et le musicien. Eux, en effet, ne concernent le statuaire qu’en raison de son sujet.

#191. — Voici la troisième division (195b1) : à part la cause proprement dite, dit-il, à savoir par soi, et la cause par accident, on reconnaît des causes en puissance, du fait de pouvoir agir, et d’autres en acte, du fait d’agir de fait. On peut assigner la construction de la maison, par exemple, à qui a compétence pour l’effectuer ou à qui l’effectue de fait²⁸⁵.

#192. — Puis, ces modalités qu’on distingue pour les causes, on les distingue pareillement pour leurs effets. Il y a de fait un effet postérieur et plus propre, et un autre antérieur et plus commun; on donnera par exemple tel agent comme cause de telle statue, ou d’une statue en général, ou plus communément encore comme cause d’une représentation. On assignera pareillement un agent le changement de tel airain, d’airain en général, ou de matière.

On peut assigner de même les effets par accident, et en distinguer un plus commun d’un moins commun. On appelle effet par accident ce qui s’associe à un effet par soi, mais reste en dehors de sa

²⁸⁴ *Quae dicitur multiplicitas*. — ARISTOTE et MOERBEKE parlaient d’ἀριθμὸς et de *numerus*.

²⁸⁵ *Aedificans in habitu vel aedificans in actu*.

notion. Ainsi, l'effet par soi du cuisinier est le goût délicieux d'un aliment, et son effet par accident, son action curative; pour le médecin, c'est l'inverse.

#193. — Voici la quatrième division (195b10) : parfois, on combine cause par soi et cause par accident. Ainsi, on ne donne pas pour cause d'une statue Polyclète, sa cause par accident, ni tel statuaire, sa cause par soi, mais le statuaire Polyclète.

#194. — Ensuite (195b12), il ramène cette énumération de modalités à un nombre déterminé.

Ces modalités, dit-il, se ramènent de quelque manière à six, chacune pouvant se prendre en deux sens. Il s'agit du 'singulier' et du 'genre', qualifiés tantôt d'antérieur et de postérieur; de l' 'accident' et du 'genre de l'accident'; du 'simple' et du 'composé'. Chacun se divisant par la puissance et l'acte, l'ensemble finit par compter douze modalités. Il distingue toutes les modalités par la puissance et l'acte, parce que ce qui est en puissance n'est pas absolument.

#195. — Le Philosophe dégage ensuite (195b15), trois conséquences de cette distinction de modalité.

Voici la première. Il y a, entre causes en acte et en puissance, cette différence : la cause en acte existe ou n'existe pas en même temps que son effet. À la condition, toutefois, d'entendre la cause singulière, c'est-à-dire propre; ainsi, tel médecin existe ou n'existe pas en même temps que son patient, et tel constructeur, en même temps que son édifice. En dehors de la cause propre, cependant, même à l'entendre en acte, cette remarque ne vaut pas : le constructeur, alors, n'est pas tenu d'exister et de ne pas exister en même temps que l'édifice construit; car il peut y avoir constructeur en acte, sans que tel édifice se construise, mais un autre. Par contre, si on prend le constructeur de tel édifice, et ce dernier en tant qu'il se construit, admettre l'un contraint d'admettre aussi l'autre, et supprimer l'un fait supprimer l'autre. Mais cela ne se vérifie pas toujours pour la cause en puissance : la maison et l'homme qui la construit ne cessent pas ensemble d'exister.

Par suite, tout comme les agents inférieurs responsables du changement des mobiles doivent exister en même temps que ces mobiles tant qu'ils changent, de même l'agent divin, cause en acte de ce qu'on existe, agit en même temps qu'on existe en acte; si l'action divine se retirait, on sombrerait dans le néant, tout comme en l'absence du soleil, la lumière ferait défaut dans l'air.

#196. — Voici la seconde conséquence (195b21) : pour chaque phénomène naturel, on doit toujours chercher une cause suprême, comme pour les artefacts. Par exemple : pourquoi construit-on? C'est qu'on est constructeur. Mais pourquoi est-on constructeur? Parce qu'on détient l'art de construire. On s'arrête là, parce que voilà la première cause dans cet ordre de choses. Il faut, pour les phénomènes naturels, aller de même jusqu'à la cause suprême. La raison en est qu'on ne connaît pas de science un effet sans en connaître la cause; par conséquent, si la cause d'un effet se trouve aussi l'effet d'une autre cause, on ne pourra la connaître de science sans connaître sa cause à elle. Et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à la première cause.

#197. — Voici la troisième conséquence (195b25) : les effets doivent se proportionner à leurs causes, de sorte qu'à des causes générales on attribue des effets généraux, et à des singulières, des singuliers. Par exemple, on doit dire que la cause d'une statue est un sculpteur, et que celle de telle statue est tel sculpteur. Pareillement, aux causes en puissance correspondent des effets en puissance, et aux causes en acte, des effets en acte.

Voilà suffisamment établies, épilogue le Philosophe, les espèces et les modalités des causes.

Chapitre 4 (195b30-196b9) [*Opinions sur le hasard et la chance*]

Le problème

195b30 129. Par ailleurs, on compte aussi le hasard et la chance²⁸⁶ parmi les causes et on leur attribue l'existence et la génération de bien des choses. On doit donc examiner comment ils se situent parmi les causes qu'on vient de définir, s'ils s'assimilent ou se distinguent l'un de l'autre, et de toute manière ce qu'ils sont.

Négation

195b36 130. Certains se demandent s'ils existent ou non. De fait, disent-ils, rien n'arrive par hasard ou par chance; au contraire, il y a une cause déterminée à tout ce qu'on leur attribue. Par exemple, d'avoir rencontré 'par hasard' au marché qui on désirait, sans pourtant l'avoir prémédité, a pour cause d'avoir voulu faire des emplettes. Tout ce qu'on attribue au hasard est ainsi; il y a toujours autre chose à prendre pour sa cause.

Omission

196a7 131. D'ailleurs, si le hasard avait quelque réalité, il paraîtrait bizarre qu'aucun des anciens sages, en traitant des causes de la génération et de la corruption, n'ait rien défini à son sujet; ce serait vraiment bizarre et il faudrait bien l'expliquer. Ils ne pensaient pas, semble-t-il, que rien soit dû au hasard.

Utilisation

196a11 132. Cela même surprend d'ailleurs, surprend vraiment²⁸⁷. Car on attribue l'existence et la génération de beaucoup de choses au hasard, sans pourtant ignorer qu'on doit rapporter chacune à quelque cause déterminée de génération²⁸⁸, comme le soutient le vieil argument qui nie le hasard; tous, pourtant, lui en attribuent certaines, sans lui attribuer les autres. Aussi les Anciens devaient-ils en faire mention de quelque manière; ils n'assimilaient tout de même pas le hasard à leurs propres causes : l'amitié, la haine, l'intelligence, le feu, ni à aucune autre du genre.

Omission paradoxale

196a19 133. Leur omission reste paradoxale, qu'ils aient admis ou non le hasard, surtout qu'ils en font parfois usage. Ainsi, d'après Empédocle, l'air ne se concentre²⁸⁹ pas toujours vers le haut, mais comme cela adonne²⁹⁰. « L'air s'adonna alors à courir ainsi », dit-il dans sa *Création du Monde*²⁹¹, « mais souvent autrement. » Et à son dire les parties des animaux s'engendrent pour la plupart au hasard.

Indépendance paradoxale

196a24 134. D'autres tiennent le hasard responsable de notre ciel et de tous les mondes; c'est le hasard, croient-ils, qui génère la rotation et le mouvement de discrimination qui a constitué le tout dans son ordre actuel.

²⁸⁶ Ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, *fortuna et casus*. — Plus loin (ch. 5), dans un effort de préciser le vocabulaire, ARISTOTE voudra accorder la plus grande généralité au hasard (τὸ αὐτόματον, ce qui de soi est vain, ne vise ni n'atteint aucune fin) et réserver la chance (ἡ τύχη) à l'activité humaine, au domaine de l'action préméditée. Mais ces noms n'ont sans doute pas autant de détermination dans l'usage commun et ARISTOTE même, dans ce chapitre-ci, les interchange assez librement. Le français ne prête pas aussi facilement à la chance tant de généralité. Aussi, en traduisant ARISTOTE, je parlerai en général de hasard et ne recourrai à la chance qu'en matière strictement humaine; dans le même ordre, je ne nommerai que le hasard, quand il s'agit de les prendre dans leur ensemble, et je nommerai le hasard en premier, quand il faudra nommer les deux.

²⁸⁷ Ἀλλὰ καὶ τοῦτο θαυμαστόν, *sed et hoc mirabile videbitur, sicut vere est*.

²⁸⁸ Ἐπί τι αἴτιων τῶν γινομένων, *in aliquam causam eorum quae fiunt*.

²⁸⁹ Ἀποκρίνεσθαι, *congregari*.

²⁹⁰ Ὅπως ἂν τύχη, *ut contingit*.

²⁹¹ Κοσμοποιία, *in mundi creatione*.

196a28 135. Voilà qui devrait susciter beaucoup d'étonnement. À leur avis, ni les animaux ni les plantes ne doivent au hasard ni leur existence ni leur génération; ils en sont plutôt redevables à la nature, à l'intelligence, ou à autre chose du genre. De fait, chaque semence ne génère pas n'importe quoi à tout hasard, mais telle semence un olivier, telle autre un homme. Par contre, le ciel et ce qu'il y a de plus divin dans ce qui nous est observable serait issu du hasard et ne dépendrait d'aucune cause déterminée du style de celle des animaux et des plantes. Si de fait il en va ainsi, cela méritait un examen attentif et il fallait en parler.

196b1 136. Et comment!²⁹² Absurde sous d'autres rapports, cette position le devient à l'extrême, du fait que rien ne s'observe dans le ciel qui se produise par hasard, alors qu'en ce qui, censément, ne se fait pas grâce à lui, on voit bien des choses se produire par hasard; le contraire aurait certes été plus vraisemblable.

196b5 137. À d'autres encore le hasard donne l'impression d'être une cause, mais non manifeste à l'intelligence humaine, comme quelque chose de divin et de surnaturel²⁹³. Aussi doit-on examiner ce qu'est chacun, si hasard et chance sont identiques ou distincts, et comment ils se rangent sous les causes que nous avons définies.

Leçon 7

#198. — Le Philosophe vient de préciser les espèces et modalités manifestes des causes. Il aborde maintenant certaines de leurs modalités plus obscures : le hasard et la chance.

Il le fait en deux points : il présente d'abord son intention, puis (195b36) l'exécute.

On compte le hasard et la chance parmi les causes, dit-il, puisqu'on leur attribue la génération et l'existence de bien des choses.

Il y a trois aspects à considérer à leur sujet : comment se ramènent-ils aux causes déjà définies? Sont-ils identiques ou se distinguent-ils? Enfin, que sont-ils?

Le Philosophe entreprend alors (195b36) d'en traiter, présentant d'abord les opinions des autres, puis (196b10) établissant la vérité.

Il rapporte trois opinions. Comme première, il présente d'abord opinion et arguments de qui nie hasard et chance, puis (196a11) discute de l'un de leurs arguments.

#199. — Certains, dit-il, ont douté de leur existence, lui opposant deux arguments.

Voici le premier : tout changement attribué au hasard ou à la chance comporte une autre cause déterminée. Si en venant au marché, donne-t-il comme exemple, on y trouve, sans l'avoir prévu, quelqu'un qu'on souhaitait rencontrer, on attribue cette rencontre à la chance. En fait, la cause de cette rencontre a plutôt été l'intention de quelque emplette; c'est elle qui a fait aller au marché, où se trouvait celui qu'on a rencontré. Tous les cas prétendus de hasard sont pareils, ils présentent tous une autre cause. Manifestement donc, le hasard n'est cause de rien; il n'est d'ailleurs lui-même rien, puisqu'on ne l'introduit que pour expliquer quelque fait.

#200. — Voici le second argument (196a7) : si le hasard existe, dit-il, quelque chose paraît assez étrange. On le verra d'ailleurs²⁹⁴, il s'agit d'une réelle difficulté : pourquoi aucun de ces anciens sages qui ont traité des causes de la génération et de la corruption n'en a rien dit? Ils donnent

²⁹² *Quomodo enim?* — Cette interjection est absente du texte grec.

²⁹³ *Δαμονιώτερον, felicius.*

²⁹⁴ *Infra*, #201.

l'impression de n'avoir pas pensé qu'on doive quoi que ce soit au hasard. Le second argument se tire donc de l'opinion des anciens naturalistes.

#201. — Le Philosophe discute ensuite (196a11) de ce second argument, montrant d'abord qu'il est étrange de fait que les anciens naturalistes n'aient pas traité du hasard et de la chance. Il y apporte deux arguments.

Voici le premier. C'est surprenant, ce l'est vraiment, que les anciens naturalistes n'aient pas traité du hasard et de la chance. Ils se proposaient de traiter des causes de la génération; or beaucoup de générations leur sont dues; ils devaient donc en traiter. Ils ne s'en trouvent pas excusés par l'argument précédent qui les nie. En effet, personne n'ignorait que tout effet se réduit éventuellement à une cause déterminée, comme le remarque cet argument. On distinguait néanmoins, malgré cela, entre des faits dus au hasard et d'autres pas. Ces philosophes naturels devaient donc mentionner le hasard et la chance, ne fût-ce que pour manifester l'erreur de les rendre responsables de quoi que ce soit, et pour expliquer pourquoi on imagine que des choses leur sont dues et d'autres pas. Aucune excuse pour eux non plus du fait que hasard et chance se ramèneraient à l'une des causes qu'ils invoquent, puisqu'ils ne les identifieraient pas à ce qu'ils donnaient pour causes, comme à l'amitié, à la haine ou à autre chose de la sorte.

#202. — Voici le second argument (196a19).

Il reste bizarre, dit-il, que les anciens naturalistes aient négligé de traiter du hasard, qu'ils en concèdent l'existence ou non : s'ils en concédaient l'existence, il était étrange de ne pas en traiter; sinon, il était déconcertant d'en faire usage. L'air, par exemple, à ce qu'en dit Empédocle, ne se concentre pas toujours vers le haut, au-dessus de la terre, parce que cela lui serait naturel; plutôt il en va ainsi par hasard²⁹⁵. Quand le monde a été engendré, dit-il, comme la haine séparait les éléments, l'air s'est trouvé par accident à se concentrer là, mais puisque cela s'est trouvé ainsi alors, il en sera ainsi tant que ce monde tiendra. Par contre, dans l'infinité des autres mondes, qui d'après lui s'engendrent et se corrompent sans cesse²⁹⁶, l'air à son avis se rapporte autrement aux autres parties de l'univers. Pareillement, disait-il, la plupart des parties des animaux se trouvent engendrées au hasard; par exemple, dans la constitution initiale du monde, des têtes se sont trouvées engendrées sans cerveau.

#203. — Le Philosophe présente ensuite (196a24) une seconde opinion, en deux points : il la présente d'abord, puis (196a28) la réproouve.

Le hasard, d'après d'aucuns, est la cause du ciel et de toutes les parties du monde. La révolution du monde, disent-ils, et le déplacement des étoiles, qui distingue et fixe tout l'univers inférieur dans son ordre, est dû au hasard. Ce semble avoir été l'opinion de Démocrite, car, suivant son dire, c'est par l'assemblage d'atomes mobiles par soi que le ciel et tout le monde s'est par hasard trouvé constitué.

#204. — Il réproouve ensuite (296a28) cette position avec deux arguments.

Voici le premier. La génération des animaux et des plantes ne se doit pas au hasard, mais à une intelligence, ou à la nature, ou à une autre cause déterminée. C'est chose évidente, puisque n'importe quoi ne se trouve pas engendré de n'importe quelle semence; c'est au contraire d'une semence déterminée que s'engendre l'homme, et d'une autre l'olivier. La génération de ces êtres inférieurs ne se devant pas au hasard, il serait fort étonnant que le ciel et ce qu'il y a de plus divin parmi ce

²⁹⁵ Le commentaire déplace un peu l'application de l'exemple : d'après ARISTOTE, EMPÉDOCLE opposait 'toujours' et 'pas toujours', pour responsabiliser le hasard; s. THOMAS lui fait concéder toujours, mais opposer 'non par nature, mais par hasard'.

²⁹⁶ I, leç. 8, #57.

qu'il nous est donné de percevoir : les parties du monde éternel, existent par hasard, sans avoir, comme les animaux et les plantes, une cause déterminée. Si c'était vrai, cela aurait mérité qu'on y porte sérieuse attention et en fournisse explication. Pourtant les Anciens ont négligé de le faire.

#205. — Voici le second argument (196b1). Comment peut-il être vrai que les corps célestes tiennent du hasard, mais pas les corps inférieurs? C'est absurde, du fait que les premiers soient plus nobles. L'observation ne fait-elle pas encore ressortir une autre absurdité? Elle ne nous montre rien qui se produise par hasard dans le ciel; chez les êtres inférieurs, par contre, qu'on prétend ne pas devoir au hasard, nous voyons bien des choses arriver grâce à lui. D'après leur position, pourtant, le contraire serait plus rationnel : on devrait trouver au ciel des faits dus au hasard, puisque c'est leur cause présumée; on ne devrait pas en trouver chez les êtres dont il n'est pas cause.

#206. — Le Philosophe présente ensuite (196b5) une troisième opinion sur le hasard.

Le hasard, d'après certains, serait de fait une cause, mais cachée à l'intelligence humaine, quelque chose en somme de divin et de supérieur aux hommes. Tout événement fortuit, dans leur intention, se réduirait à une cause divine ordonnatrice, comme nous soutenons nous aussi que tout est ordonné par la divine providence.

Quoique cette opinion comporte une racine de vérité, ces gens n'ont pourtant pas bien usé du nom de 'hasard'. En effet, ce divin ordonnateur ne peut se dire ou nommer hasard, car autant on participe de la raison ou de l'ordre, autant on s'éloigne de la notion de hasard. Aussi, on doit appeler hasard une cause inférieure qui de soi ne vise aucunement l'événement fortuit, plutôt que la cause supérieure qui l'y ordonne²⁹⁷.

Aristote néglige toutefois l'examen de cette opinion, tant parce qu'elle excède les buts de la science naturelle, que du fait que le hasard, il le manifeste plus loin, n'est pas une cause par soi, mais par accident. Aussi, avec ce qui va suivre, ce qu'il en est de ces opinions deviendra plus manifeste. C'est pourquoi il conclut en signalant qu'éclairer ces opinions demande de clarifier ce que sont le hasard et la chance; et s'ils sont identiques ou se distinguent; et comment ils se réduisent aux causes dont on a parlé.

Chapitre 5 (196b10-197a8) [Définition du hasard]

Divisions préliminaires — Régulier ou exceptionnel

196b10 138. Tout d'abord, on le voit bien, certains résultats adviennent toujours de la même façon²⁹⁸ et d'autres le plus souvent; manifestement, on ne donne le hasard²⁹⁹ pour cause ni des uns ni des autres. Réciproquement, ce qui résulte du hasard ne consiste non plus en rien de nécessaire et de constant, ni même en rien de fréquent. D'autres résultats, cependant, font exception à ceux-là, et eux, tous l'admettent, dépendent du hasard. Manifestement donc, hasard et chance sont des réalités, puisque pareils résultats en résultent et que ce qui en résulte, nous le savons bien, est tel.

²⁹⁷ *Si qua sit ordinans.*

²⁹⁸ *Ἀεὶ ὡσαύτως, semper similiter.*

²⁹⁹ *Ἡ τύχη, fortuna.* — Comme mentionné plus haut (voir note #286, en rapport au numéro 129.), ARISTOTE ne se fait pas faute d'utiliser *τύχη* dans le contexte où il entend définir le hasard en général, même s'il annoncera plus tard vouloir le réserver au hasard propre à l'activité humaine. Peut-être parce que le nom qu'il utilise pour le hasard comme tel, *τὸ αὐτόματον*, se prête moins à couvrir les deux, le hasard dans la nature et celui dans les activités humaines. 'Chance' se prête moins à ce jeu d'extension. Je traduirai donc *τύχη* par 'hasard' tant qu'on restera en contexte commun.

Désirable ou indifférent

196b17 139. Par ailleurs, certains résultats se visent³⁰⁰, d'autres non.

Visé ou non

196b18 140. Des premiers, certains se produisent à dessein³⁰¹, d'autres non. Les deux relèvent néanmoins de ce qui se vise, de sorte que manifestement même en ce qui échappe au nécessaire et au fréquent³⁰² des résultats peuvent être de nature à se viser : 'se vise' tout résultat que l'intelligence et la nature pourraient produire³⁰³.

³⁰⁰ Τῶν δὲ γινομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίνεται, *eorum autem quae fiunt alia propter aliquid fiunt*. — 'Ἐνεκά του', 'propter aliquid' ('pour quelque chose') est l'expression consacrée de la finalité, du contexte où des moyens sont mis en œuvre en vue d'une fin. Le sujet d'intérêt est double : le résultat, *en vue de quoi* le moyen est mis en œuvre, et le moyen, produit *en vue du résultat*. Ici, on a grand besoin d'avoir saisi que ce sont les résultats qu'ARISTOTE a commencé à distinguer. Certains sont exceptionnels et c'est parmi eux qu'on trouvera les effets du hasard. Parmi ces faits exceptionnels maintenant, certains sont de nature à se viser (ἕνεκά του), d'autres non. Dès la première division, pratiquement tous les lecteurs, y compris s. THOMAS, font le contresens de faire diviser à ARISTOTE les faits plutôt que les résultats. Ce premier contresens les porte maintenant à entendre que certains de ces faits visent une fin et d'autres non, comme le fait CARTERON : « Parmi les faits, les uns se produisent en vue de quelque chose, les autres non. » Ce second contresens est difficile à éviter, une fois le premier commis, en raison de l'homonymie qu'ARISTOTE attache ici à ἕνεκά του'. L'expression qualifie le plus naturellement le moyen : il est ἕνεκά του', c'est-à-dire 'en vue d'autre chose'. Ici ARISTOTE l'applique par extension à la fin : elle est ἕνεκά του', c'est-à-dire 'en vue de quoi' autre chose se fait. — Un troisième contresens attend le lecteur qui n'est pas assez attentif au contexte 'potentiel' de la division apportée. ARISTOTE signale que des résultats 'peuvent' se rechercher, sont de nature ἕνεκά του'. Il ne s'agit pas de trancher entre des effets visés de fait et d'autres non; cela fera l'objet de la division suivante. Il s'agit de distinguer des effets susceptibles d'être visés (parce que bons, désirables), d'autres qui ne le sont pas (parce qu'indifférents). Cette double homonymie échappe généralement ici, ce qui rend inintelligible l'assimilation qu'ARISTOTE fait ensuite des effets de hasard aux γινόμενα ἕνεκά του'. ARISTOTE marque clairement cette acception potentielle quelques lignes plus loin (196b21-22) : « Ἔστι δ' ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν παραχθῆι καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως, 'mérite d'être visé' tout effet que l'intelligence et la nature produiraient. » L'optatif est important; c'est lui qui indique la potentialité : pas le bien visé *de fait*, par l'intelligence ou par la nature, mais celui qui *pourrait l'être*; tout résultat bon, en somme, même fortuit. Seul ROSS, à ma connaissance, a aperçu la teinte potentielle de cette division : « One would naturally expect ἕνεκά του to mean 'designed to attain an end'. But ... the meaning must be 'actually attaining something which either was, or might naturally have been, taken as an end' ... This is implied in the words (b21) ἔστι δ' ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν παραχθῆι καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως, 'things which might be done as a result of thought or of nature... The notion that a chance connexion is one in which a result happens which might have been, though it was not, taken as an end, pervades the whole passage. » (ROSS, *Aristotle's Physics*, text and commentary, Oxford : Clarendon, 1966, 517) — En traduction latine, l'indicatif (*aguntur*) prive de cette nuance et lance sur la fausse piste de l'effet visé en acte, compromettant par la suite l'intelligence de la troisième division, en l'anticipant.

³⁰¹ Κατὰ προαίρεσιν, *secundum propositum*. — Autre homonymie déconcertante, entraînée par la précédente : comme ἕνεκά του, pour un bien, s'étendait à tout résultat bon, maintenant κατὰ προαίρεσιν, à dessein, s'étend à toute finalité effective, y inclus celle de la nature, et ne se limite pas à la finalité délibérée de l'intelligence. Le défaut de saisir ces deux homonymies en cascade rend inintelligible la remarque suivante comme quoi même ce qui résulte sans nécessité et par exception peut éventuellement se viser, c'est-à-dire être bon, et constitue ainsi l'effet propre du hasard. Voilà sans doute, plus qu'un simple oubli, ce qui a porté le copiste, après avoir tourné l'optatif en indicatif, à omettre παρά, dans un effort de rattraper au moins l'intelligibilité d'une tautologie. — La traduction latine, en contractant déjà la troisième division à l'action délibérée, intelligente, s'écarte de l'intention déclarée d'ARISTOTE de se préoccuper ici de ce que le hasard et la chance ont en commun, remettant à plus tard de les distinguer. Je ne connais aucun commentateur qui ait échappé à cette confusion, bien qu'elle fasse de cette troisième division une digression d'ARISTOTE quant à son plan annoncé. ROSS parle de parenthèse : « The distinction between conscious teleology and the unconscious teleology of nature is parenthetical here. » (*Ibid.*, 518)

³⁰² Ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον, *quoniam in iis quae sunt secundum necessarium*. — Le texte latin donnerait : « ... manifestement ce qui se produit nécessairement et fréquemment peut viser une fin. » — L'omission de traduire παρὰ entraîne cet autre contresens qui va rendre la tâche encore plus difficile au commentateur. ARISTOTE affirme que même certains effets rares constituent des biens qu'auraient pu rechercher la nature ou l'intelligence; la traduction latine tourne cette affirmation en un truisme timide, comme quoi le nécessaire et le permanent se prêtent éventuellement à la finalité; la remarque est bizarre par sa timidité, puisque, ARISTOTE le démontrera plus loin (voir c. 8), constance et finalité coïncident.

³⁰³ Ἄν παραχθῆι, *aguntur*. — Voir *supra*, note 300, sur 139. En substituant l'indicatif à l'optatif, la traduction latine annule l'intérêt de cette remarque et la tourne en contresens : ARISTOTE veut par elle étendre l'expression 'se viser' (ἕνεκά του, *propter hoc*) à tout résultat bon, même obtenu par accident; la traduction latine, au contraire, en ramène strictement l'extension à ce qui s'obtient suite à une recherche déterminée. Le commentateur aura bien du mal à coller à l'intention d'ARISTOTE.

Par soi ou par accident

196b23 141. De pareils résultats³⁰⁴, donc, quand ils se produisent par accident, on les attribue au hasard. Tel être est par soi, en effet, et tel autre par accident; il en va éventuellement de même aussi de la cause. Par exemple, de la maison, l'art de construire³⁰⁵ est responsable par soi, tandis que le blanc ou le musicien n'en sont responsables que par accident. La cause par soi est limitée, mais la cause accidentelle illimitée, car ils sont infinis les caractères susceptibles de coïncider en un sujet unique.

Différences : rare, désirable, non visé, mais par accident

142. 196b29 Tel que mentionné, quand donc cela³⁰⁶ arrive à l'occasion de résultats qui se visent, on les attribue au hasard et à la chance. Il faudra plus loin déterminer leur différence. Mais dès maintenant, que ce soit manifeste : les deux concernent des résultats qui se visent³⁰⁷. Par exemple, on y serait allé pour toucher de l'argent et recouvrer une créance, si on avait su. De fait, on n'y est pas allé pour cela : c'est une coïncidence³⁰⁸ qu'on y soit allé et qu'on l'ait fait comme pour recouvrer cette créance³⁰⁹; à condition qu'on ne fréquente pas cette place³¹⁰ régulièrement, ni qu'on ait dû s'y trouver. De fait, le résultat³¹¹, ce recouvrement, ne compte pas parmi les causes dans ce cas; il s'assimile quand même aux desseins éventuels de l'intelligence³¹². Aussi attribue-t-on au hasard qu'on y soit allé. Par contre, si on y était de fait allé à dessein et pour cela, ou si on y allait constamment, ou si on y recouvrait régulièrement des créances, ce ne serait pas par hasard.

³⁰⁴ Ἔνεκά του, *propter quid* : bons ou mauvais, mais non indifférents, susceptibles d'être visés ou fuis par la nature ou par la raison.

³⁰⁵ Τὸ οἰκοδομικόν, *aedificativa*.

³⁰⁶ Le caractère accidentel. Quand un bien résulte par accident.

³⁰⁷ Autre confirmation du contexte potentiel dans lequel ARISTOTE entend ἔνεκά του, *propter hoc*. S'il ne visait pas ici simplement le résultat bon, mais plus strictement sa visée en acte, et même le devenir qui en constitue le moyen, il ne pourrait y associer le hasard et la chance, qui justement ne recherchent pas, ne visent pas le bien qu'ils produisent, mais y arrivent par accident.

³⁰⁸ Συνέβη, *accidit*.

³⁰⁹ Τοῦ κοιμισάσθαι ἔνεκα, *reportandi gratia*. — Toujours au sens large d'un résultat bon, sans préjuger de sa recherche en acte. Il serait absurde, autrement, de qualifier de coïncidence, d'accident, l'obtention de ce résultat. Mais le texte latin porte plus à prendre la chose à contresens. De fait, j'ajoute 'comme' pour diminuer l'occasion de ce contresens. ARISTOTE, comme cela se fait souvent, présente une simple conséquence sous le langage de la finalité : ce qu'on a fait a par accident résulté en cet effet, mais on dit qu'on a agi de sorte que, de façon que ce la se produise. À défaut de contexte la façon de s'exprimer laisserait entendre une préméditation.

³¹⁰ Εἰς τὸ χωρίον, *ad villam*. — Χωρίον est un lieu en général, ou la place, le marché; mais ce peut être aussi le village; pour qui habite la campagne, c'est proportionnellement la même chose. MOERBEKE semble avoir compris le village en opposition à la grand ville, comme s'il s'agissait d'aller à la campagne; s. THOMAS a rétabli le sens original, en parlant de *forum*, de marché.

³¹¹ Τέλος, *finis*.

³¹² « Ἔστι δὲ τὸ τέλος, ἡ κομιδὴ, οὐ τῶν ἐν αὐτῷ αἰτίων, ἀλλὰ τῶν προαιρετῶν καὶ ἀπὸ διανοίας, *amplius autem finis est reportatio non in seipso causarum, sed propositorum et ab intellectu.* »

Définition du hasard

197a5 143. Manifestement donc, le hasard constitue la cause par accident de résultats rares obtenus [sans] dessein parmi ceux qui se visent³¹³. Intelligence et hasard aboutissent donc au même résultat, car dessein implique intelligence³¹⁴.

Leçon 8

#207. — Le Philosophe vient de présenter les opinions de ses devanciers sur le hasard et la chance; il établit maintenant la vérité, et cela en trois parties : il montre d’abord ce qu’est le hasard³¹⁵, puis (197a36) en quoi diffère la chance du hasard et enfin (198a2) à quel genre de cause le hasard et la chance se ramènent.

La première partie se divise en deux : le Philosophe montre d’abord ce qu’est le hasard, puis (197a3), à partir de sa définition, rend compte de formules qui s’y rattachent.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe prépare d’abord par des divisions son enquête sur la définition du hasard, puis (196b29) montre sous lesquels de leurs membres se range le hasard et enfin (196b5) conclut sa définition.

Le hasard se présente comme une espèce de cause. Or connaître une cause exige de connaître ses effets. Le Philosophe présente donc d’abord une division qui touche l’effet du hasard, puis (196b23) une autre du côté de la cause même.

#208. — La division de l’effet présente trois subdivisions.

La première souligne que certains faits se produisent toujours³¹⁶, comme le lever du soleil, et d’autres fréquemment, comme pour l’homme de naître avec des yeux; ceux-là, personne ne les attribue au hasard.

³¹³ Ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς [οὐ] κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του, *fortuna causa sit secundum accidens in his quae in minori sunt [non] secundum propositum eorum quae propter hoc sunt*. — Si on néglige sa double homonymie, la formule est contradictoire et en porte-à-faux : causer un bien *par accident* tout en le *visant* combine l’incompatible; le faire *délibérément* dépasse la nature irrationnelle, royaume du hasard commun. Pour ARISTOTE, souligner que cette cause agit par accident non seulement souligne la *rareté* de l’effet du hasard, mais en outre range cet effet parmi ceux qui ne se réalisent *pas* de fait à dessein (τὰ δ’ οὐ κατὰ προαίρεσιν). — Il faut se souvenir qu’ARISTOTE prend en puissance le bien *visé* (τὸ ἕνεκά του), de façon à y inclure l’effet du hasard, lui aussi un bien *susceptible* de se viser : toute l’action du hasard tend à un bien, au sens consécutif où elle résulte en un bien, ou en un mal (le mauvais hasard, la malchance); on n’attribue pas au hasard un résultat indifférent. Dès qu’on restreint le contexte, on conçoit le hasard absurdement, en lui attribuant de produire *par accident* un bien qu’il *visé expressément*. — En outre, il faut réparer une lacune du texte : une négation doit nécessairement précéder ‘à dessein’ (κατὰ προαίρεσιν), comme la 3^e division y préparait. Il faudrait aussi préférer les manuscrits qui ajoutent ἐπ’ ἔλαττον, dont ROSS mentionne quelques-uns, dont MOERBEKE témoigne aussi, en ajoutant *in minori*. — Il faut donc comprendre comme suit l’articulation des quatre différences de la définition, qui reprennent chacun un membre des trois divisions de l’effet, avec un membre de la division de la cause : le hasard est la cause *par accident* (κατὰ συμβεβηκὸς γένηται) d’effets *exceptionnels* (ἐπ’ ἔλαττον), *non recherchés expressément* (ἐν τοῖς [οὐ] κατὰ προαίρεσιν), mais bons et donc *susceptibles de se viser* (τῶν ἕνεκά του). On pourrait penser que ‘par accident’ reprend ‘exceptionnel’, mais de fait il arrive parfois qu’on utilise un moyen *exceptionnel* pour atteindre un bien qu’on cherche *expressément*.

³¹⁴ ARISTOTE insiste que le hasard et la chance produisent les mêmes effets que la nature et l’intelligence. Il assimile la nature à l’intelligence, puisque la détermination de moyens en vue de biens présuppose l’intention d’une intelligence. La différence entre hasard et intelligence (et nature) ne se partage pas quant au type de leurs effets, mais quant au mode de leur production : visée effective et régularité pour l’intelligence et la nature, pur accident et rareté pour le hasard.

³¹⁵ *Fortuna*. — Dans tout le contexte de cette leçon, il va s’agir du hasard commun, sans distinction des règnes naturel et rationnel. S. THOMAS va parler de ‘*fortuna*’, comme ARISTOTE parle de ‘*τύχη*’, mais il ne faut pas perdre de vue la généralité du contexte. Pour y aider, je traduis par ‘hasard’ tant que le contexte demeure commun, ‘chance’ se prêtant moins à cette extension. Voir *supra*, notes 286, sur 129. et 299, sur 138.

³¹⁶ *Quaedam fiunt semper*. — Le neutre pluriel (τὰ μὲν, *alia*) occasionne une certaine ambiguïté. De quoi parle ARISTOTE au juste : d’événements? de moyens? de résultats? En omettant de prendre en compte ‘*ὡσαύτως*’, déjà affaibli en ‘*similiter*’ par MOERBEKE, s. THOMAS entend que des *événements* se répètent. Mais ce que quantifiait ARISTOTE, c’était plutôt le résultat, l’effet d’événements : toujours ou régulièrement le même, ou *exceptionnellement*. Pour prendre les exemples de s. THOMAS, non pas le fait absolu que “le

“D’autres faits, cependant, leur font exception”, ils adviennent rarement, comme pour l’homme de naître avec six doigts ou sans yeux; ceux-là, tous les attribuent au hasard³¹⁷. Manifestement donc, le hasard est une réalité, puisque arriver par hasard et se produire par exception se convertissent³¹⁸. Avec cette dernière remarque, le Philosophe s’oppose à la première opinion, qui niait le hasard.

#209. — Toutefois, pourrait-on penser, la division du Philosophe n’est pas complète, car d’autres faits sont également ouverts à advenir qu’à ne pas advenir³¹⁹. Cela fait dire à Avicenne que les effets de hasard se rencontrent là aussi, tout comme parmi les faits exceptionnels. Pourtant, il n’y a pas là matière à objection : que Socrate s’assoie, bien que ce puisse également advenir ou non, on ne l’attribue pas au hasard. C’est sans doute indifférent au regard de la puissance motrice, mais ce ne l’est pas au regard de l’appétit, qui tend déterminément d’un côté; c’est seulement si le résultat faisait exception à cette détermination qu’on le dirait fortuit.

De fait, la puissance motrice, indifférente aux deux possibilités, ne passe à l’acte qu’une fois déterminée à l’une par l’appétit; de même rien d’indifférent ne passe à l’acte sans se trouver déterminé par quelque agent à l’une des possibilités. C’est qu’être ouvert aux deux revient à être en puissance; or la puissance n’est pas principe d’action, seulement l’acte l’est. D’une ouverture aux deux rien ne s’ensuit, sauf par l’intervention de quelque agent qui détermine à l’une des deux, de sorte que le cas se range avec ce qui advient toujours ou avec ce qui advient régulièrement. C’est pourquoi Aristote l’a laissé de côté dans sa division des faits.

#210. — À noter que d’aucuns ont défini comme nécessaire ce qui ne rencontre aucun empêchement et comme contingent le régulier, possiblement empêché par exception. Mais cela est irrationnel. Le nécessaire, plutôt, c’est ce qui a pour nature de ne pas pouvoir ne pas être, et le contingent, c’est le régulier, qui pourrait ne pas être. Quant à avoir ou non un empêchement, cela concerne le contingent; la nature n’en oppose pas à ce qui ne peut pas ne pas être, car ce serait superflu.

#211. — Voici la seconde division (196b17) : certains faits visent une fin³²⁰, dit-il, d’autres non. Cette division comporte toutefois une difficulté, car de fait tout agent vise une fin, qu’il le fasse par nature ou par intelligence.

soleil se lève toujours”, mais que “les mouvements astraux entraînent chaque matin le lever du soleil”; non pas le simple fait qu’un homme ait généralement des yeux”, mais que “sa génération entraîne généralement chez lui la formation d’yeux”; et de même que “de la génération d’une main résultent régulièrement cinq doigts, mais exceptionnellement six”. — Cette différence de perspective, si subtile soit-elle, fera mal comprendre la division suivante.

³¹⁷ On voit ici l’avantage de traduire τύχη et *fortuna* par *hasard*, qui plus universel admet plus facilement un effet mauvais. Cela sonnerait étrange d’illustrer la chance avec un doigt supplémentaire ou la privation d’yeux.

³¹⁸ Cette conversion est approximative; elle limite le hasard aux effets exceptionnels, mais ne le rend pas responsable de tous. ARISTOTE et s. THOMAS préciseront plus loin les conditions supplémentaires pour que le fait rare se doive au hasard : se rattacher par accident à un effet par soi, ne pas être indifférent et ne pas être recherché expressément.

³¹⁹ « *Quaedam contingentia sunt ad utrumlibet.* »

³²⁰ *Quaedam fiunt propter finem.* ARISTOTE dit simplement ἐνεκά του, *propter aliquid*. Qu’il s’agisse de finalité effective, c’est l’interprétation de s. THOMAS, fortement suggérée par des inexactitudes de la traduction latine que j’ai signalées plus haut (voir notes #296 ss., en rapport à 139. et 140.). Comme il le remarque tout de suite après, cette interprétation fait difficulté, puisque tout, dans la nature et dans l’activité humaine, se fait pour une fin, même ce qui, par accident, comporte aussi des effets collatéraux. Quand on comprend que la division n’est pas entre effets visés ou non, mais entre effets bons ou indifférents, et donc susceptibles ou non d’être visés, il n’y a plus à se débattre avec l’invraisemblance d’agents qui ne viseraient pas une fin. Sans compter que pareille division ne contribuerait en rien à la découverte d’une définition pour le hasard. — Malgré leur intérêt en soi, les remarques qui suivent dans le paragraphe sortent de l’unité d’intention d’ARISTOTE. L’inexactitude de la traduction latine empêche s. THOMAS de coller fidèlement à cette unité d’intention, comme il en manifeste généralement le souci scrupuleux et reproche fréquemment à d’autres, spécialement à AVERROES, de n’y pas réussir. Entre autres exemples : *In VIII Phys.*, leç. 1, #966ss.: « *Secundum hanc intentionem exponendum est praesens capitulum...*, on doit expliquer le présent chapitre suivant l’intention suivante... », et faire autrement, comme AVERROES,

Ce qui ne vise pas une fin³²¹, à ce qu'il dit, c'est peut-être ce qui se fait pour soi-même, du fait de présenter un plaisir ou une noblesse qui le fait plaisir en soi.

Ou encore, ce qu'il dit ne pas viser de fin, c'est ce qui n'en vise pas une délibérée; par exemple, se frotter la barbe, ou autre chose de la sorte, qui se fait parfois sans délibération, sous la motion de la seule imagination; cela comporte une fin imaginée, mais non délibérée.

#212. — Voici la troisième division (196b18) : le fait qui vise une fin, dit-il, tantôt procède de la volonté, tantôt non³²². Mais les deux cas relèvent de faits visant une fin. Car non seulement ce qui procède de la volonté vise une fin, mais aussi ce qui est issu de la nature.

#213. — D'ailleurs, les faits nécessaires ou réguliers adviennent par nature ou à dessein. Manifestement donc, tant parmi les uns que parmi les autres, il y en a qui visent des fins, puisque tant la nature que l'intelligence le font.

Clairement donc, ces trois divisions s'incluent mutuellement : ce qui advient à dessein ou par nature vise une fin, et ce qui vise une fin advient toujours ou régulièrement³²³.

#214. — Le Philosophe présente ensuite (196b23) une division du côté de la cause³²⁴.

Lorsque, dit-il, de pareils faits : à dessein, en vue d'une fin, exceptionnels³²⁵, procèdent d'une cause par accident, on les attribue à la chance. En effet, tels êtres sont par soi, d'autres par accident, et il en va de même aussi des causes; par exemple, l'art de la construction est cause par soi d'une maison, tandis que le blanc ou le musicien en sont causes par accident.

Toutefois, remarquons-le, on attribue en deux sens à la cause, de l'être par accident : en un sens du côté de la cause, en l'autre du côté de l'effet. Du côté de la cause, quand ce qu'on déclare cause par

« ridiculum est, est ridicule », « ratio autem ex qua Averroes motus fuit omnino frivola est, le motif qui meut Averroès est tout à fait frivole. »; de même, *In VIII Phys.*, leç. 2, #974 : « Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis, cela ne respecte pas l'intention d'Aristote. ». Ou dans le commentaire d'autres auteurs : « Hoc non videtur esse secundum intentionem Apostoli, cela ne respecte pas l'intention de l'Apôtre. » (*In VII ad Rom.*, lect. 1, 92a)

³²¹ Les expressions indéterminées d'ARISTOTE (τῶν γινόμενων, τὰ μὲν... τὰ δέ...) peuvent se comprendre du point de vue du changement, de l'activité, qui vise une fin, ou de celui de l'effet, visé comme fin. L'agent cause l'un comme l'autre. ARISTOTE les prend du point de vue de l'effet. Mais les remarques du présent paragraphe se placent carrément du côté du changement, et répondent à des difficultés artificielles qui accompagnent ce point de vue; d'où la nécessité de traduire en correspondance.

³²² Tel qu'expliqué à propos de la traduction de MOERBEKE, l'erreur d'interprétation de la seconde division en force une autre pour la troisième. ARISTOTE avait simplement remarqué que certains effets sont bons, méritent d'être visés. Il peut maintenant ajouter que parfois l'effet bon n'est pas effectivement visé, ce qui concourra à la définition du hasard. — Comme s. THOMAS croit qu'ARISTOTE a déjà distingué l'effet effectivement visé de celui qui ne l'est pas, il s'attend maintenant à une distinction entre la manière dont la nature et celle dont l'intelligence visent leur effet. On sort davantage de l'intention d'ARISTOTE : celui-ci en est à recueillir les matériaux d'une définition du hasard en général; . S. THOMAS reçoit cette troisième division comme si elle préparait immédiatement la définition spéciale de la chance, en distinction du hasard. Le reste du paragraphe est à l'avenant.

³²³ Le contresens qu'entraîne l'omission de παρὰ dans la traduction dont dispose s. THOMAS l'empêche de saisir précisément l'imbrication des trois divisions. Il ne s'agit pas de lier constance et finalité, mais d'ajouter différence à différence pour cerner le hasard comme une cause qui produit 1° exceptionnellement 2° un effet bon (susceptible donc d'être visé par la nature ou par l'intelligence), 3° sans toutefois le viser de fait.

³²⁴ Il me semble plus en lien avec l'intention de fond d'ARISTOTE de voir ici un complément de la division des effets qu'une division opérée sur un autre plan. ARISTOTE a placé l'effet du hasard parmi les résultats rares des événements et des actions, entre ceux-là parmi ceux qui comportent assez de bien pour pouvoir se désirer, entre ceux-là parmi ceux qui n'ont pas été recherchés comme tels, mais qui, précisent-il maintenant, résultent par accident, se trouvant fortuitement liés, comme le signale s. THOMAS, aux effets de fait recherchés par leurs agents, qui n'agissent jamais sans viser quelque fin.

³²⁵ Plutôt : rares, susceptibles d'être visés, non à dessein, en parlant de l'effet plutôt que du devenir, en entendant la seconde différence avec un accent potentiel et la troisième de manière très large : *rare, bons, non recherchés effectivement*. Interprétant trop strictement *propter quid* et *a proposito*, sur la foi, je le disais plus haut, d'inexactitudes de traduction, s. THOMAS attribue à l'effet du hasard des éléments incompatibles : ni le hasard ni la chance ne peuvent agir 'en vue d'une fin' au sens strictement actuel reçu par s. THOMAS, ni 'à dessein' en aucun sens. S. THOMAS se rattrape quelque peu ensuite, en colorant le tout du caractère accidentel; mais il reste paradoxal d'agir 'à dessein en vue d'une fin'... 'par accident'. En outre, la définition atteinte n'aura pas l'universalité requise pour couvrir le hasard dans son ensemble et ne pas se restreindre à la chance.

accident se rattache à une cause par soi : par exemple, si on donne le blanc ou le musicien comme cause d'une maison, du fait de se trouver accidentellement rattachés au constructeur.

Du côté de l'effet, quand on regarde un caractère rattaché accidentellement à l'effet : par exemple, quand on donne le constructeur comme cause d'une discorde, du fait que par accident une discorde surgisse à l'occasion de la construction d'une maison.

Or on donne le hasard comme cause par accident en ce sens que quelque chose se rattache par accident à un effet.³²⁶ Par exemple, si à creuser une tombe se rattache par accident la découverte d'un trésor. En effet, l'effet par soi d'une cause naturelle est celui qui s'accorde à l'exigence de sa forme; de même l'effet par soi d'une cause qui agit intentionnellement est celui qui se conforme à l'intention de l'agent. Aussi, tout ce qui advient dans l'effet en dehors de cette intention s'y trouve par accident.

À la condition que ce qui arrive en dehors de l'intention le fasse exceptionnellement. En effet, ce qui s'attache toujours ou régulièrement à un effet tombe sous la même intention. Car il serait stupide de donner une chose comme son intention, tout en prétendant ne pas vouloir un aspect qui s'y rattache régulièrement ou toujours.

Aristote présente ensuite une différence entre la cause par soi et la cause par accident : la cause par soi est limitée et déterminée, tandis que celle par accident est illimitée et indéterminée, du fait qu'une infinité de caractères peuvent s'attacher par accident à un sujet.

#215. — Le Philosophe montre ensuite (196b29) quels membres des divisions précédentes contiennent le hasard et son effet.

La chance et le hasard, dit-il, concernent des faits qui visent autre chose. On établira plus loin³²⁷ la différence entre les deux, mais l'un et l'autre, cela doit maintenant être devenu manifeste, concernent des faits produits pour une fin. Par exemple, si on savait qu'on allait recevoir de l'argent au marché³²⁸, on irait pour l'y recouvrer. Cependant, si on n'y va pas pour cela, c'est par accident que notre démarche a lieu en vue de ce recouvrement et a cet effet. Clairement donc le hasard est la cause par accident de ce qui se fait en vue d'autre chose³²⁹.

Manifestement, il est aussi cause d'effets exceptionnels; car on attribue ce recouvrement au hasard quand ce n'est ni nécessairement ni régulièrement qu'on l'effectue en allant au marché³³⁰.

En outre, la chance³³¹ intervient dans ce qui se fait à dessein. Le recouvrement d'argent attribué à la chance est en effet une fin pour certaines causes; ce n'est pas une fin qui se recherche spontanément³³², comme dans l'action de la nature, mais une fin dans la ligne d'une intention nourrie par une intelligence. Toutefois, si on se rendait au marché dans l'intention de recouvrer de l'argent, ou si on en recouvrait toujours ou régulièrement en s'y rendant, on ne l'attribuerait pas à la chance. Par

³²⁶ Note précieuse de s. THOMAS. Il est curieux qu'ARISTOTE ait exemplifié la cause par accident du côté de circonstances de la cause, alors que le hasard concerne des circonstances de l'effet.

³²⁷ *Infra*, leç. 10.

³²⁸ *In foro*.

³²⁹ « *Causa per accidens eorum quae sunt propter aliquid.* » — J'ai décrit la cascade de malentendus qui conduit s. THOMAS à prêter à ARISTOTE une définition aussi paradoxale du hasard. Voir note #309, concernant 143.

³³⁰ *Ad villam*. — J'ai ajusté sur *in foro, supra*. Voir aussi note #306, concernant 142.

³³¹ Encore une fois, l'interprétation trop stricte de 'en vue d'une fin' et de 'à dessein' conduit à formuler les différences du hasard de façon confuse ou contradictoire, et à ne pas coller à l'intention d'ARISTOTE d'une définition qui convienne au hasard dans toute sa généralité. S. THOMAS est porté à parler plus spécifiquement de la chance, du fait d'insister sur l'intention délibérée.

³³² *Secundum seipsum*.

exemple, si, pratiquement chaque fois qu'on passe par tel endroit boueux, on se salit les pieds, quand bien même on n'en a pas l'intention, on ne l'attribue tout de même pas à la malchance.

#216. — Le Philosophe conclut finalement (197a5) la définition de la chance.

Voilà, dit-il, qui est devenu manifeste : la chance constitue la cause par accident de faits expressément recherchés en vue d'une fin, mais exceptionnels³³³. Il en ressort que chance et intelligence aboutissent aux mêmes résultats, car il convient d'agir par chance à ceux-là seulement qui ont intelligence; en effet, dessein ou volonté ne vont pas sans intelligence. Pourtant, bien que seulement qui a intelligence agit par chance, plus on est soumis à l'intelligence, moins on l'est à la chance.³³⁴

Chapitre 5 (197a8-35) [Explication des opinions et maximes]

Les opinions

197a8 144. Elles sont nécessairement infinies les causes dont dépend ce qui a lieu par hasard, d'où cette impression que le hasard soit infini et reste obscur.

197a10 145. D'où aussi l'impression que rien ne se produise par hasard. Tout cela se dit correctement, car avec quelque raison, puisque l'effet du hasard a lieu par accident. Le hasard le produit donc par accident, mais ne cause rien absolument. Par exemple, la cause d'une maison, c'est son constructeur, et un joueur de flûte ne l'est que par accident. Quant à ce qui est d'être allé quelque part et d'y avoir recouvré de l'argent sans y être allé pour cela, les causes accidentelles sont infinies en nombre : on voulait voir quelqu'un, on poursuivait quelqu'un d'autre, on s'en défendait, on allait à un spectacle.

197a18 146. Dénoncer le hasard comme quelque chose d'irrationnel, c'est encore correct, puisque la raison a tous ses effets constants ou réguliers, tandis que le hasard n'est responsable que de ce qui leur fait exception. Pareille cause se trouvant infinie, le hasard aussi.

197a21 147. Il y aura toutefois difficulté à regarder n'importe quel accident comme cause à titre de hasard; on fera peut-être dépendre la santé, par exemple, de l'esprit ou de l'échauffement, mais pas du rasage. C'est que, parmi les causes accidentelles, il y en a de plus prochaines que d'autres.

Les maximes

197a25 148. On parle d'heureux hasard³³⁵, quand un bien survient, mais de hasard malheureux, quand un mal survient.

197a26 149. On parle par ailleurs de bonheur ou de malheur³³⁶, quand le hasard touche un objet important. Par suite, quand il s'en faut de peu que soit survenu un grand mal ou un grand bien, on dit encore jouir d'un bonheur ou pâtir d'un malheur, parce que la raison les regarde comme réels, s'en falloir de peu ne donnant pas l'impression d'une distance réelle.

197a30 150. On qualifie encore avec raison d'incertain³³⁷ ce bonheur, puisque le hasard est tel. C'est que rien de ce qui dépend du hasard n'est de nature constante ou régulière.

³³³ « *Fortuna est causa per accidens in his quae fiunt secundum propositum propter finem in minori parte.* »

³³⁴ Le commentateur ne tombe pas juste pour commenter la fin du chapitre. Il donne une version contradictoire de la définition du hasard (cause par accident d'effets exceptionnels d'une part, de devenir à dessein en vue d'une fin d'autre part). Par surcroît, il restreint la définition à la chance, quand l'intention d'ARISTOTE s'étend au hasard commun.

³³⁵ Τύχη ἀγαθή, φαύλη ; *fortuna bona, prava.*

³³⁶ Εὐτυχία καὶ δυστυχία, *eufortunium et infortunium.* — Traduire ainsi en français fait de ces extrêmes de la chance et de la malchance des homonymes de la fin ultime de l'action humaine et de son contraire. L'option se justifie bien, comme cette fin ultime, le plus grand bien humain, en constitue un assez difficile d'accès pour supposer beaucoup de concours fortuit.

³³⁷ Ἀβεβαίον, *incertum.* Ἀβεβαίον, au neutre, fait plus l'effet d'un nom substantivé que d'une épithète.

Rappel de la définition

197a32 151. Tels que décrits, les deux constituent des causes par accident, tant le hasard que la chance, d'effets susceptibles de n'advenir ni absolument ni régulièrement; ils occasionnent, de ces effets, tous ceux qui se visent.

Leçon 9

#217. — Voilà établie la définition du hasard. Sur sa base, Aristote rend maintenant compte de façons d'en parler : d'abord chez des philosophes anciens, puis (197a18) chez les gens du commun.

Plus tôt³³⁸, il a présenté trois opinions sur le hasard et la chance, réprouvant comme tout à fait fausse la seconde, qui faisait du hasard la cause du ciel et du monde entier. Oubliant celle-là, il dégage quelle vérité comporte d'abord la troisième opinion, qui donnait la chance comme obscure, puis (197a10) la première, que rien n'advient par hasard et par chance.

Les causes par accident, disait-on³³⁹, sont infinies en nombre et le hasard en est une. Il y a éventuellement, peut-on en conclure, une infinité de causes à ce qui se fait par hasard. Or l'infini, en tant que tel, ne se connaît pas. Aussi le hasard reste-t-il obscur.

#218. — Le Philosophe montre ensuite (197a10) jusqu'où la première opinion est vraie. En un sens, admet-il, il est vrai de dire que rien n'advient par hasard. Cette déclaration a du vrai, en un sens; du moins elle présente quelque raison : comme le hasard cause par accident, c'est donc par accident que quoi que ce soit en dépend. Or ce qui est par accident n'est pas absolument; le hasard ne cause donc rien, à parler absolument.

Il illustre ensuite avec des exemples son commentaire sur ces deux façons de parler. Son constructeur, dit-il, est cause d'une maison par soi et absolument, mais un joueur de flûte n'en est cause que par accident³⁴⁰. Pareillement, aller quelque part sans intention de recouvrer de l'argent ne donne que par accident pareil résultat. Or cette cause par accident est infinie, par l'infinité des motifs potentiels d'aller là : visiter quelqu'un, poursuivre un adversaire, en fuir un autre, assister à un spectacle; toutes ces causes et n'importe quelle autre du genre peuvent causer un recouvrement d'argent par hasard.

#219. — Le Philosophe rend compte ensuite (197a18) des façons du commun de parler du hasard.

Il explique pourquoi on qualifie le hasard d'abord d'irrationnel, puis (197a25) de bon ou mauvais.

Sur la première opinion, il développe deux points : il montre d'abord son propos, puis (197a21) soulève une difficulté.

#220. — On prive justement le hasard de raison, dit-il, car on n'en donne que pour des effets constants ou réguliers, alors que le hasard n'est ni l'un ni l'autre. Ce type de causes donc, du fait de s'en tenir à des exceptions, intervient par accident, se multiplie à l'infini et agit sans raison. Aussi les hasards constituent-ils des causes infinies et irrationnelles, car toute cause par soi produit son effet toujours ou régulièrement.

#221. — Le Philosophe soulève ensuite (197a21) une difficulté : on a beau appeler hasard, dit-il, la cause par accident, on y manquera parfois, c'est-à-dire, on y verra difficulté.

³³⁸ Leç. 7, #199.

³³⁹ Leç. 8, #214.

³⁴⁰ Donc, strictement comme joueur de flûte, il n'est en rien responsable de la construction d'une maison.

Voici la difficulté : est-ce que toute cause par accident mérite le nom de ‘hasard’? Évidemment, la cause par soi de la santé, c’est la nature ou la médecine. On peut ensuite désigner comme ses causes par accident tout ce qui coïncide avec le recouvrement de la santé : l’esprit, c’est-à-dire le souffle, l’échauffement, le rasage de la tête. Mais n’importe laquelle de ces circonstances compte-t-elle vraiment comme une cause par accident?

Par ailleurs, disions-nous, on appelle hasard surtout la cause par accident du côté de l’effet, étant donné qu’on attribue aussi à une cause ce qui se rattache par accident à son effet. Manifestement, une cause fortuite a quelque influence sur un effet fortuit, même si ce n’est pas lui qu’elle vise, mais autre chose rattaché à cet effet. Sous ce rapport, on peut attribuer au vent ou à l’échauffement une causalité fortuite sur la santé, comme ils produisent dans le corps une altération susceptible d’entraîner la santé; par contre, se raser, ou autre chose de la sorte, ne fait manifestement rien à la santé. Les causes par accident, de fait, sont les unes plus proches, les autres plus éloignées. Les plus éloignées sont manifestement moins causes.

#222. — Le Philosophe explique ensuite (197a25) pourquoi on qualifie le hasard d’heureux ou de malheureux. Il en d’abord la raison : il est heureux, dit-il, quand un bien se produit, malheureux quand c’est un mal.

#223. — Il distingue en second (197a26) bonheur et malheur.

On leur attribue, dit-il, un bien ou un mal de quelque grandeur; on attribue au bonheur un grand bien qui nous arrive et au malheur un grand mal qu’on subit. Par ailleurs, être privé d’un bien se conçoit comme un mal et l’être d’un mal, comme un bien; aussi, quand on manque de peu un grand bien, on se dit malheureux à le perdre, tandis que devant la proximité d’un grand mal, on se dit heureux d’en être sauvé. C’est que l’intelligence regarde ce qui est proche comme déjà là et déjà possédé.

#224. — Il explique en troisième (197a30) pourquoi pareil bonheur est incertain. C’est, dit-il, que ce bonheur est du hasard, et que le hasard est incertain, puisqu’il concerne des effets ni constants ni réguliers³⁴¹. Il en partage donc l’incertitude.

#225. — En manière de conclusion (197b32), il récapitule : l’un et l’autre, le hasard et la chance, sont des causes par accident; leurs effets ne sont pas susceptibles d’advenir absolument, c’est-à-dire toujours ou régulièrement; et ils adviennent en vue d’autre chose, au sens où on l’a montré³⁴².

Chapitre 6 (197a36-198a13) [*Différence entre hasard et chance; modalité de leur causalité*]

Extension plus grande du hasard

197a36 152. Hasard et chance diffèrent du fait que le hasard s’étend davantage : tout ce qui advient par chance advient par hasard, mais tout ce qui advient par hasard n’advient pas par chance.

³⁴¹ *Supra*, #219; leç. 8, #208.

³⁴² Leç. 7 ss.

Restriction de la chance à l'activité délibérée

197b1 153. La chance et son effet concernent tout être susceptible de bonheur³⁴³ et en général d'action³⁴⁴. Aussi la chance doit-elle ne favoriser que des êtres capables d'agir³⁴⁵. Un signe : au sens de chance extrême, le bonheur donne l'impression d'être la même chose qu'au sens de félicité³⁴⁶, ou presque. Or la félicité est une action³⁴⁷, puisque c'est l'action réussie³⁴⁸. Par suite, qui ne peut agir ne peut non plus rien faire par chance.

197b6 154. Rien d'inanimé, aucun enfant, aucune bête³⁴⁹ ne fait rien par chance, par conséquent, puisqu'ils ne peuvent concevoir aucun dessein³⁵⁰; ni bonheur ni malheur ne peut leur arriver, si ce n'est par analogie³⁵¹, comme Protarque disait chanceuses les pierres dont se font les autels, puisqu'on les honore, tandis que leurs pareilles sont foulées au pied. Par contre, même ces sujets peuvent, en quelque façon, subir la chance, quand celui qui agit sur elles le fait par chance; mais autrement, cela ne leur échoit pas.

197b13 155. Quant au hasard, il favorise les autres animaux et beaucoup d'êtres inanimés. Ainsi, le cheval est venu par hasard, dit-on, car sa venue l'a sauvé sans qu'il soit venu à cette fin. De même, le trépied est tombé par hasard, dit-on, car il s'en trouve prêt à servir de siège sans pourtant être tombé à cette fin.

Résumé

197b18 156. Manifestement, donc, lorsque, parmi les résultats susceptibles absolument de se viser, il s'en produit un en dépendance d'une cause extérieure à lui, sans que de fait il se trouve visé³⁵², on l'attribue alors au hasard. Ensuite, on attribue plus spécialement à la chance tout résultat ainsi issu du hasard se prêtant en plus au choix d'agents capables de choisir³⁵³.

³⁴³ Εὐτυχήσαι, *eucontingere*. — ARISTOTE a défini l'εὐτυχία, l'*eufortunium*, (voir note #332, en rapport à 149.) comme la faveur du hasard en rapport à un grand bien.

³⁴⁴ Πρᾶξις, *actus*. — On verrait mieux *actio*, comme il s'agit de l'action comme telle, non de l'acte perfection de la puissance.

³⁴⁵ Περὶ τὰ πρακτὰ, *circa practica*. — La chance se réserve à l'agent intelligent, l'homme, capable d'action, à la différence d'agents purement naturels, inaptes à la délibération et au choix. La translittération inexacte du terme en latin (le traducteur avait peut-être sous les yeux πρακτικὰ plutôt que πρακτὰ) paraît viser plutôt la matière que l'agent; aussi s. THOMAS sent le besoin de remplacer par *activa*, dont la connotation se rapproche davantage de πρακτὰ.

³⁴⁶ Δοκεῖ ἦτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ, *videtur idem felicitati*. — C'est l'εὐτυχία, le bonheur au sens de chance extrême, qu'ARISTOTE assimile à la félicité, bonheur au sens strict. — Traduire par le même mot 'bonheur' l'εὐτυχία, *chance extrême*, et l'εὐδαιμονία, *félicité*, oblige à préciser le sens quand les deux se rencontrent dans le même contexte. L'homonymie renforce d'ailleurs l'assimilation à laquelle ARISTOTE recourt comme signe.

³⁴⁷ Πρᾶξις, *praxis*.

³⁴⁸ Εὐπραξία, *eupraxia*.

³⁴⁹ Οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον, *neque inanimatum quippiam neque infans neque bestia*.

³⁵⁰ Ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν, *quoniam non habent propositum*.

³⁵¹ Εἰ μὴ καθ' ὁμοιότητα, *secundum similitudinem*.

³⁵² Ἐν τοῖς ἀπλῶς ἕνεκά του γινόμενοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται οὐ ἔξω τὸ αἴτιον..., *in his quae simpliciter propter aliquid fiunt, cum non accidentis causa fiunt, cuius extra est causa...* — L'interprétation peine beaucoup à échapper aux amphibolies possibles. Ἀπλῶς marque une capacité générale d'être visée, abstraction faite du choix d'un agent intelligent. Συμβάντος renvoie à celui de ces résultats dignes d'être recherchés qui se produit de fait, mais sans être visé. Οὐ ἔξω τὸ αἴτιον, sujet de γένηται, y renvoie aussi, en signalant que la cause finale de fait lui est extérieure.

³⁵³ Τούτων ὅσα ἀπὸ ταυτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν, *eorum quaecumque a casu fiunt propositorum in habentibus propositum*. — Τούτων, c'est-à-dire parmi ces résultats dont on vient de parler : assez bons pour être visés, mais non visés de fait. Parmi ceux-là, on attribuera à la chance ceux qui en plus se prêtent au choix d'agents intelligents.

Étymologie

197b22 157. Ce que font hasard et chance se compare significativement³⁵⁴ à ce qu'à l'encontre³⁵⁵ on qualifie de vain³⁵⁶, c'est-à-dire, quand ce qu'on vise ne se réalise pas, ce qu'on a accompli pour lui³⁵⁷. Si, par exemple, on marche pour soulager ses intestins³⁵⁸ et que ce soulagement n'advienne pas une fois la marche accomplie, on a marché pour rien³⁵⁹, dit-on, cette marche a été vaine. De sorte que ce qu'on fait pour rien, c'est ce qui, de nature à se faire pour un bien, n'y aboutit pas. On se rendrait ridicule, en effet, à prétendre s'être baigné pour rien du fait que le soleil ne s'est pas éclipsé, puisque ce n'était pas de nature à se faire³⁶⁰ pour cela. Ainsi donc, l'agent que son nom déclare 'de soi en vain'³⁶¹ se caractérise par une action qui devrait de soi se faire pour rien. En effet, telle pierre ne tombait pas de soi pour frapper; elle tombait du fait de cet agent opérant 'de soi en vain', alors qu'elle aurait pu être lancée par quelqu'un pour frapper³⁶².

Spécialisation du hasard au domaine naturel

197b32 158. Par ailleurs, c'est en rapport aux changements naturels que le hasard se distingue le plus de la chance³⁶³. Quand ce qui résulte fait exception au cours naturel³⁶⁴, on ne l'attribue pas à la chance, mais plutôt à cet agent qui de soi agit pour rien³⁶⁵. Il y a encore cette différence : pour l'effet de la chance la cause est externe, mais pour celui du hasard, elle est interne. Voilà qui est dit pour ce que sont l'agent qui de soi agit pour rien et la chance, ainsi que pour leurs différences.

Causalité efficiente

198a2 159. Quant à leur mode de causalité³⁶⁶, tous les deux constituent des agents initiateurs du changement, car d'eux dépendent toujours des effets que pourraient produire la nature ou la raison. Mais leur nombre est infini.

³⁵⁴ Σημεῖον δέ..., *signum autem est...*

³⁵⁵ Ἄλλ', *aliud*. — Sens difficile à dégager : les textes grecs critiques en font un adverbe d'opposition (ἀλλά) et la traduction latine l'adjectif 'autre' (*aliud*). Le contexte de la comparaison entre casuel et vain appelle cette indication de l'opposition en chiasme qu'ARISTOTE va bientôt expliquer. Il y a rapprochement déconcertant entre ce qu'on fait 'en vain', sans obtenir le résultat escompté, et ce qui advient 'par hasard', un résultat qui au contraire n'était pas escompté. Les deux situations comportent du commun : leurs résultats peuvent se viser comme fin et on peut y aboutir; mais dans chaque cas l'un des caractères fait défaut : on cherche l'un 'en vain', on n'y aboutit pas; on ne devrait pas aboutir à l'autre, puisqu'on ne le vise pas de fait : on agit 'de soi en vain', quant à ce résultat.

³⁵⁶ Τὸ μάτην, *quod vanum est*.

³⁵⁷ Λέγεται [μάτην] ... ἀλλ' ὁ ἐκείνου ἔνεκα, *dicitur [vanum] ... illius causa*. À cause de l'incise qui sépare λέγεται, *dicitur*, de son sujet ὁ ἐκείνου ἔνεκα, *illius causa*, à cause aussi de la formulation très similaire du sujet de μὴ γένηται, *non fiat*, dans l'incise, on saisit difficilement que c'est 'ce qu'on fait pour cela' dont 'on dit' qu'on le fait 'en vain'.

³⁵⁸ Ἀπάξεως ἔνεκα, *depositionis causa*.

³⁵⁹ Μάτην, *frustra*.

³⁶⁰ Οὐ γὰρ ἦν, *non enim erat*. — Ce n'est pas seulement le fait qui est nié ici, mais sa possibilité.

³⁶¹ Τὸ αὐτόματον, *automatum*. — La version latine translittère le nom grec du hasard : le 'de-soi-en-vain'.

³⁶² Sa chute était de nature à se faire pour cela.

³⁶³ Μάλιστα δὲ ἐστὶ χωριζόμενον τοῦ ἀπὸ τύχης, *maxime autem separatum est a fortuna*. — Le traducteur latin distingue une cause de l'autre, alors que le texte grec distinguait leurs effets.

³⁶⁴ Ὅταν γὰρ γένηται τι παρὰ φύσιν, *cum enim fit aliquid extra naturam*. — On est renvoyé à la première division préliminaire (196b10-17), où le hasard s'assimilait à ce qui fait exception (παρὰ) aux faits constants ou réguliers, c'est-à-dire aux effets de nature ou de raison.

³⁶⁵ Ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ ταῦτομάτου, *sed magis ab eo quod per se frustra est*. — Le grec nomme le hasard, le latin translittère son nom et en donne l'étymologie plutôt de le traduire.

³⁶⁶ Τῆς δ' αἰτίας τῶν τρόπων, *sed modorum causarum*. — En divisant les quatre causes, ARISTOTE parlait plus volontiers de 'modes' que de 'genres' ou d' 'espèces', les causes ne recevant ce nom que selon une certaine homonymie ou analogie. La fin, l'agent, la forme et la matière n'exercent pas la même autorité sur leurs effets. Voir *supra*, c. 2, 194b23ss. : « Ἐνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται..., *en un sens donc on appelle cause...* »

198a5 160. Enfin, le hasard et la chance sont causes de ce dont l'intelligence ou la nature pourraient l'être, quand par accident autre chose en devient cause. Néanmoins, ce qui est par accident ne précède jamais ce qui est par soi³⁶⁷. Manifestement donc la cause par accident ne précède pas non plus la cause par soi. Le hasard et la chance sont donc postérieurs tant à l'intelligence qu'à la nature. Par conséquent, si pour comble le hasard est cause du ciel, l'intelligence et la nature devront auparavant se faire causes de bien d'autres choses et même de tout notre univers.

Chapitre 7 (197b14-198a22) [Quatre causes]

198a14 161. Quelles sont les causes et qu'il y en a autant qu'on a dit³⁶⁸, voilà qui est manifeste, car demander pourquoi, c'est en embrasser autant. En effet, pourquoi, c'est finalement soit qu'est-ce que c'est, en ce qui est immobile, comme en mathématiques, où la réponse tient finalement à la définition du droit, du commensurable, ou d'autre chose. Soit le premier moteur : pourquoi par exemple se sont-ils battus? Parce qu'on les a dépouillés. Soit en vue de quoi : par exemple, pour dominer. Soit, en ce qui change, la matière. Manifestement donc, voilà les causes et leur nombre.

Leçon 10

#226. — Voilà pour le hasard et la chance quant à ce qu'ils ont en commun. Le Philosophe établit maintenant leur différence.

Il le fait en deux parties : il montre d'abord quelle est la différence entre hasard et chance, puis (197b32) précise en quoi surtout elle consiste.

La première partie se divise en deux : d'abord cette différence, puis (197b18) une récapitulation générale sur hasard et chance.

#227. — Le premier point en appelle deux autres : d'abord la différence comme telle.

Hasard et chance diffèrent, dit-il, du fait d'une extension plus grande pour le hasard que pour la chance : tout ce qui arrive par chance arrive par hasard, mais cela ne se convertit pas.

#228. — Le Philosophe manifeste ensuite (197b1) la différence donnée.

Il montre d'abord où la chance s'exerce, puis (197b13) que le hasard touche davantage de situations.

Le premier point en appelle deux autres : d'abord où s'exerce la chance, puis (197b6) où elle ne s'exerce pas.

#229. — La chance et son effet, dit-il, concernent les êtres à qui du bonheur peut advenir; car c'est où échoit de la chance que peuvent échoir du bonheur et du malheur.

Le bonheur favorise, par ailleurs, celui dont c'est l'affaire d'agir. Or agir, c'est proprement le fait de qui a maîtrise sur son acte; qui ne détient pas cette maîtrise se fait plutôt agir qu'il n'agit. Or l'acte n'est pas au pouvoir de qui se fait agir, mais plutôt de qui se met lui-même en action³⁶⁹.

La vie 'pratique', par conséquent, c'est-à-dire active, est le fait de qui possède maîtrise sur son acte : c'est lui, en effet, dont l'opération tient de la vertu ou du vice. La chance intervient donc nécessairement dans le domaine de l'action.

³⁶⁷ Οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκός ἐστι πρότερον τῶν καθ' αὐτό, *nihil autem secundum accidens prius est his quae fiunt per se.*

³⁶⁸ Ὅτι ὁ ἔστιν αἴτια καὶ ὅτι τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν ὅσα φαμέν, *quae autem sunt causae et quod tot sint numero quot dicimus.*

³⁶⁹ *Quod agit seipsum.*

Le Philosophe en apporte comme signe que la chance extrême³⁷⁰ donne l'impression d'être la même chose que le bonheur au sens de félicité, du moins de lui être proche; même que le langage populaire appelle bien chanceux³⁷¹ les gens heureux. En effet, pour qui place le bonheur, c'est-à-dire la félicité, dans les biens extérieurs, il est la même chose que la chance; et pour qui admet au moins que les biens extérieurs, domaine privilégié de la chance, y concourent à titre d'instrument, le bonheur au sens de chance extrême est bien proche du bonheur au sens de félicité, car il y contribue beaucoup.

De plus, le bonheur est une opération : c'est l'action réussie d'une vertu parfaite³⁷². La chance s'exerce donc chez qui est susceptible de bien agir ou d'en être empêché. Voilà le sens du bonheur et du malheur au sens de chance et de malchance³⁷³. Mais on est maître de son action du fait d'agir volontairement; quelque chose ne peut donc advenir par chance qu'à qui agit ainsi, et à aucun autre être.

#230. — Le Philosophe conclut ensuite (197b6) où la chance ne s'exerce pas.

La chance, répète-t-il, favorise seulement qui agit volontairement. Par suite, ni l'inanimé ni l'enfant ni les bêtes ne font quoi que ce soit par chance, puisqu'ils n'agissent pas volontairement, se trouvant privés du libre arbitre, qu'il nomme ici 'dessein'. Aussi aucun bonheur ou malheur ne peut leur arriver, sauf par analogie. Ainsi, les pierres dont se font les autels sont chanceuses, a-t-on dit, car on leur montre honneur et révérence, alors que leurs semblables sont foulées aux pieds. On parle ainsi par analogie avec les hommes, où qui est honoré passe pour chanceux, et qui est foulé aux pieds pour malchanceux.

Cependant, même si les sujets énumérés ne peuvent agir par chance, rien ne les empêche de subir la chance, lorsqu'un agent volontaire leur fait quelque chose. Ainsi trouve-t-on heureux qu'un trésor se découvre et malheureux qu'une pierre heurte quelqu'un en sa chute.

#231. — Le Philosophe montre ensuite (197b13), en trois points, que le hasard, par contre, agit aussi ailleurs : il montre d'abord cette extension plus grande, en tire ensuite (197b18) une conclusion, puis (198b22) manifeste celle-ci avec un signe.

#232. — Le hasard, dit-il, ne favorise pas seulement les hommes, acteurs volontaires, mais aussi les autres animaux, et même les choses inanimées. Il illustre le cas des animaux avec un exemple : un cheval est venu par hasard, dit-on, si cela l'a sauvé, alors qu'il ne venait pas à cette fin. Et de même le cas des choses inanimées : c'est par hasard qu'un trépid est tombé, dit-on, s'il s'est ainsi trouvé prêt à servir de siège, alors qu'il ne tombait pas à cette fin.

#233. — Le Philosophe en conclut ensuite (197b18) que "lorsque, parmi les résultats susceptibles absolument de se viser, il s'en produit un en dépendance d'une cause extérieure à lui, sans que de fait il se trouve visé, on l'attribue au hasard". Mais on attribue à la chance, entre ces résultats dus au hasard, seulement ceux que produisent des agents capables de choisir.

#234. — Le Philosophe manifeste ensuite (197b22) sa conclusion, que le hasard intervient pour des résultats qui se visent.

³⁷⁰ *Fortuna*. — Bien qu'ARISTOTE précisait εὐτυχία comme sujet, la version latine ne le faisait pas, de sorte à laisser l'impression qu'il s'agissait de la chance en général, comme le comprend peut-être s. THOMAS.

³⁷¹ *Bene fortunati*. — Le sujet de l'εὐτυχία, de l'*eufortunium*, du bonheur au sens de chance extrême.

³⁷² Voir *Éth. Nic.*, I, 8.

³⁷³ *Et hoc est bene contingere vel male contingere*. — La chance et la malchance mériteront d'autant plus les noms de bonheur et de malheur (εὐτυχία et ἀτυχία, *eufortunium* et *infortunium*) qu'elles faciliteront ou compromettront grandement l'action qui constitue le bonheur ultime (εὐδαιμονία, *felicitas*).

Il en tire un signe de ce qu'on qualifie de 'vain', mot proche de 'hasard', en grec³⁷⁴. On qualifie de vain ce qui se fait pour une fin quand de fait il ne se fait pas pour elle, puisque n'en résulte pas ce pour quoi il se fait. Par exemple, si on marche pour soulager ses intestins, et que ce soulagement n'ait pas lieu, on dit qu'on a marché pour rien et que cette marche a été vaine. De sorte que voilà ce qui est 'pour rien' ou 'vain' : ce dont la nature est qu'on le fasse pour un bien, alors que n'en résulte pas ce bien que c'est sa nature de viser.

Pourquoi il précise : "de nature à se faire pour un bien", il l'explique en ajoutant que si on disait s'être baigné pour rien du fait qu'après, le soleil ne s'est pas éclipsé, on tomberait dans le ridicule, car le fait de se baigner n'est pas de nature à se faire pour que le soleil s'éclipse.

Aussi, le hasard, qui, en grec, se nomme 'automate', c'est-à-dire 'de soi pour rien', intervient à propos de ce qui se fait pour un bien, tout comme ce qui se fait pour rien ou en vain. 'De soi pour rien' signifie par son nom cela même qu'on fait pour rien, comme 'de soi homme' signifie le sujet même qui est homme et 'de soi bien' cela même qui est un bien.

Il donne en exemple un cas de hasard, celui d'une pierre qui, en tombant, frapperait quelqu'un, sans pourtant tomber pour le frapper. Sa chute se devrait dans ce cas à un agent de soi vain et qui agisse de soi pour rien, inapte à faire tomber pour ce but, alors que parfois, une pierre se lance en vue de frapper.

Hasard et vain s'accordent en ce que l'un et l'autre concernent ce qui se fait pour une fin. Ils diffèrent néanmoins en ce qu'on taxe un agent de vain du fait qu'il n'obtienne pas ce qu'il vise, tandis qu'on en assimile un autre au hasard du fait qu'il obtienne un résultat qu'il ne visait pas. Par conséquent, un agent est parfois vain et hasard simultanément, lorsqu'il n'obtient pas ce qu'il visait, mais autre chose; il est parfois hasard, mais non vain, lorsqu'il obtient à la fois ce qu'il visait et autre chose; enfin, il est parfois vain, mais non hasard, quand il n'obtient ni ce qu'il visait ni autre chose.

#235. — Le Philosophe montre ensuite (197b32) où le hasard diffère le plus de la chance.

C'est, dit-il, dans les changements naturels, car là agit le hasard et non la chance. Lorsque, dans les opérations de la nature, un résultat sort du cours naturel, comme un sixième doigt, on ne l'attribue pas à la malchance, mais plutôt à cet agent qui de soi agit pour rien, c'est-à-dire au hasard.

Cela nous amène à saisir une autre différence entre hasard et chance : pour les effets du hasard, la cause est interne, comme pour ceux de la nature, tandis que pour ceux de la chance, elle est externe, comme pour ce qui se fait à dessein.

Voilà donc qui se trouve dit, conclut-il, pour ce qu'est l'agent qui de soi agit pour rien, le hasard, et pour ce qu'est la chance, et sur le mode de leur différence.

#236. — Le Philosophe montre ensuite (198a2) à quel genre de cause se ramènent hasard et chance : montrant d'abord son propos, il réfute ensuite (198a5) une opinion déjà présentée³⁷⁵.

Tant le hasard que la chance, dit-il, se ramènent au genre de la cause motrice. En effet, le hasard et la chance sont causes d'effets susceptibles de se devoir à la nature ou à l'intelligence. Aussi, puisque la nature et l'intelligence sont causes en tant qu'agents initiateurs du changement, la chance et le hasard se ramènent à ce même genre. Cependant, comme il s'agit de causes par accident, leur nombre reste indéterminé³⁷⁶.

³⁷⁴ Μάτην, en vain, proche d'αὐτόματον, de soi en vain.

³⁷⁵ Leç. 7, #203.

³⁷⁶ Voir leç. 9, #217, #220.

#237. — Le Philosophe exclut ensuite (198a5), l'opinion assignant à la chance ou au hasard la cause du ciel et de tous les univers.

Le hasard et la chance, dit-il, sont les causes par accident d'effets dont l'intelligence et la nature sont les causes par soi. Or la cause par accident ne précède pas la cause par soi, comme l'être par accident ne précède jamais l'être par soi. Le hasard et la chance, par suite, constituent des causes postérieures à l'intelligence et à la nature. Aussi, à faire, comme d'aucuns, le hasard cause du ciel, on contraint l'intelligence et la nature à avoir causé auparavant autre chose, et ensuite tout l'univers.

En outre, la cause de tout l'univers précède manifestement la cause de l'une de ses parties, toute partie de celui-ci se trouvant ordonnée à la perfection de son ensemble. Il serait manifestement absurde qu'une autre cause précède celle du ciel; que le hasard soit la cause du ciel est donc tout aussi absurde.

#238. — D'ailleurs, ne l'oublions pas, ce qui arrive fortuitement ou par hasard, c'est-à-dire en dehors de l'intention de causes inférieures, se réduit à une cause supérieure qui l'ordonne. En rapport à cette cause-là, on ne peut le considérer comme fortuit ou par hasard; on ne peut donc considérer comme de la chance cette cause supérieure.

#239. — Le Philosophe montre ensuite (198a14) qu'il n'y a pas plus de causes que celles qu'on a énumérées.

Il le manifeste comme suit. Quand on demande 'pourquoi', on s'enquiert de la cause. Or à la question 'pourquoi' on ne répondra que par l'une des causes énumérées. Il n'existe donc pas plus de causes. C'est le sens de son affirmation, qu'à la question pourquoi, il y a autant de réponses qu'on a énuméré de causes.

Parfois, en effet, le pourquoi se ramène finalement à ce qu'est la chose, à sa définition, comme c'est le cas pour tout ce qui est immobile, comme les objets mathématiques. Là, le pourquoi se ramène à la définition du droit ou du commensurable ou d'autre chose qu'on démontre en mathématique. Ainsi la définition de l'angle droit tient à ce qu'il soit formé par une ligne tombant sur une autre de manière à former de part et d'autres des angles égaux; alors pourquoi tel angle est-il droit? Parce qu'il est formé par une ligne qui produit des angles égaux de part et d'autre. Et ainsi de suite.

Parfois, le pourquoi se ramène au premier moteur. Par exemple, pourquoi se sont-ils battus? Parce qu'on les a dépouillés. Voilà ce qui les a incités à se battre.

Parfois encore, il se ramène à la cause finale. Par exemple, pourquoi se bat-on? Pour l'emporter.

Parfois enfin, il se ramène à la cause matérielle. Par exemple, pourquoi tel corps est-il corruptible? Parce qu'il est composé de contraires.

Voilà donc les causes, appert-il, et il y en a tant.

#240. — Il y a nécessairement quatre causes.

Une cause, c'est ce dont dépend l'être d'autre chose. Or l'être de ce qui dépend d'une cause peut se prendre en deux sens. En un sens, absolument. La cause de son être est alors la forme dont dépend que la chose soit en acte. En l'autre sens, selon qu'étant en puissance il devient en acte. Mais tout ce qui est en puissance a besoin d'être amené en acte par ce qui l'est déjà; nécessairement, il faut donc deux autres causes : une matière, et un agent qui la porte de puissance à acte. Mais l'action d'un agent tend à un résultat déterminé, comme elle procède d'un commencement déterminé. En effet, tout agent produit un résultat qui lui soit proportionné. C'est ce résultat où tend l'action d'un agent qu'on appelle cause finale. Nécessairement donc, il existe quatre causes.

Néanmoins la forme est la cause absolue de l'être; les trois autres en sont causes pour autant qu'un sujet le reçoit. En ce qui est immobile, on ne regarde donc pas les trois autres causes, mais seulement la cause formelle.

Chapitre 7 (198a22-b9) [Démonstration par les quatre causes]

Le naturaliste connaît les quatre causes

198a22 162. Il y a quatre causes : la matière, la forme, le moteur et la fin visée. Par suite, il appartient au naturaliste de les connaître toutes et il rend compte des faits en naturaliste en y ramenant leur pourquoi.

Réduction des trois premières

198a24 163. Néanmoins, les trois premières reviennent souvent à une seule³⁷⁷ : d'abord, ce qu'on est et ce en vue de quoi on est ne font qu'un; puis l'agent d'où part en premier le changement³⁷⁸ est encore le même qu'eux en espèce : un homme engendre un homme.

198a27 164. En gros, la science naturelle s'intéresse à tout moteur mobile, mais celui qui ne l'est pas la dépasse, car il fait changer sans avoir en lui ni changement ni principe de changement, et tout en étant au contraire immobile. Aussi trois moteurs³⁷⁹ requièrent une étude distincte : l'immobile, le mobile incorruptible et le mobile corruptible³⁸⁰.

198a31 165. Par conséquent, on répond à la question pourquoi en alléguant la matière, l'essence et le premier moteur.

198a33 166. C'est justement dans cet ordre³⁸¹ qu'on regarde aux causes d'un changement³⁸² : quel conséquent résulte de quel antécédent³⁸³? puis quel a été le premier agent ou patient? et ainsi de suite. Cependant les premiers agents des changements naturels sont de deux types, dont l'un n'est pas naturel, du fait de ne pas détenir en lui de principe de changement; c'est le cas d'un moteur non mobile, comme le premier de tous, qui est absolument immobile.

198b3 167. On s'intéresse aussi à l'essence et à la forme, car c'est là la fin visée : puisque la nature agit en vue d'une fin, on doit la connaître aussi.

198b5 168. C'est en tous ces sens qu'on doit donner le pourquoi. Par exemple, parce que tel antécédent doit entraîner tel conséquent, en précisant si c'est absolument ou régulièrement.

198b7 169. Inversement aussi, du fait que tel résultat doit se produire, comme les prémisses entraînent la conclusion, c'est-à-dire parce que voici ce qui devait venir à exister³⁸⁴.

³⁷⁷ Εἰς ἓν, *in unam*.

³⁷⁸ Τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, *quod unde motus principium*. — Référence à la définition de la cause efficiente (194b29-30) : « Ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, *unde principium mutationis primum aut quietis est*, d'où part en premier le changement ou le repos. » — ARISTOTE utilise librement 'changement', 'mouvement', et même, dans les lignes qui vont suivre, 'génération', tantôt comme des termes généraux qui englobent tout changement naturel, tantôt comme des noms plus précis réservés à l'un ou l'autre changement. Je voudrais, pour simplifier, traduire 'changement' chaque occurrence générale, mais je me contenterai d'appeler le lecteur à être attentif au contexte.

³⁷⁹ Πραγματεῖαι, *negotia*.

³⁸⁰ Περὶ τὰ φθαρτά, *circa mobilia corruptibilia*.

³⁸¹ Μάλιστα τοῦτον τὸν τρόπον, *maxime hoc modo*.

³⁸² Περὶ γενέσεως, *de generatione*.

³⁸³ Τί μετὰ τί γίνεται, *quid post aliquid fiat*.

³⁸⁴ Καὶ ὅτι τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι, *et quoniam hoc erat quod quid erat esse*.

198b8 170. Enfin, parce qu'il en va mieux³⁸⁵ ainsi, quoique non pas absolument, mais en rapport à l'essence³⁸⁶ de chacun.

Leçon 11

#241. — Le Philosophe vient de traiter des causes. Il montre maintenant que le naturaliste démontre en usant de toutes les causes. Cette considération se divise en deux : il annonce d'abord son intention, puis (198a24) l'exécute.

Il y a quatre causes, rappelle-t-il. Il appartient au naturaliste de les connaître toutes et la méthode naturelle l'appelle à user de toutes pour démontrer. Il ramène en somme la question 'pourquoi' à chacune de ces quatre causes : la forme, le moteur, la fin et la matière.

Il exécute ensuite (198a24) son propos, en deux autres points : il présente d'abord des distinctions qui lui sont pré-requises, puis (198a31) le prouve.

Il présente d'abord deux distinctions ainsi pré-requises : il s'agit en premier de la relation entre les causes, puis (198a27) du sujet de la philosophie naturelle.

#242. — Souvent, dit-il, trois de ces causes se ramènent à la même.

Les causes formelle et finale, d'abord, n'en font qu'une numériquement. Certes, cela vaut pour la cause finale de la génération, non pour celle de la chose engendrée. La fin de la génération d'un homme est de fait la forme humaine, mais la fin d'un homme n'est pas sa forme, quoique cela lui vienne tout de même de sa forme d'agir en vue de sa fin.

Toutefois, la cause motrice ne s'identifie que spécifiquement avec les deux précédentes. C'est principalement le cas chez l'agent univoque, générateur d'un rejeton spécifiquement semblable, comme un homme engendre un homme. Là, la forme du générateur, départ de la génération, reste spécifiquement la même que celle de son rejeton, fin de cette génération. Chez l'agent non univoque, toutefois, l'espèce produite appelle une notion distincte, car elle ne s'identifie pas assez à la forme de son agent pour répondre à la même notion. Elle développe tout de même autant de ressemblance qu'elle le peut, comme on le constate en ce que le soleil engendre. L'agent n'est donc pas toujours le même spécifiquement que la forme où finit la génération; toute fin n'est pas non plus cette forme. Aussi Aristote a-t-il eu raison de préciser que c'est 'souvent' le cas.

La matière, par contre, n'est la même chose que les autres causes ni spécifiquement ni numériquement. C'est que, comme telle, elle constitue l'être en puissance, tandis que l'agent, comme tel, constitue l'être en acte; quant à la forme et à la fin, elles constituent l'acte et la perfection mêmes.

#243. — Le Philosophe présente ensuite (198a27) sa seconde distinction, sur le sujet de l'investigation naturelle.

Tout moteur, à la condition de se mouvoir lui aussi, tombe sous l'examen du naturaliste. Mais le moteur immobile lui échappe, à lui dont l'enquête vise les choses naturelles, dotées de principe de changement. Des moteurs immobiles, bien sûr, ne détiennent en eux le principe d'aucun changement, puisqu'ils ne se déplacent pas et restent immobiles. Ils ne sont donc pas naturels et l'investigation de la philosophie naturelle ne s'étend pas jusqu'à eux.

De là appert que trois études distinctes s'imposent, correspondant aux trois études et intentions de la philosophie, et aux trois genres de choses qu'on rencontre.

³⁸⁵ Βέλτιον, *dignius*.

³⁸⁶ Πρὸς τὴν ἐκάστου οὐσίαν, *ad uniuscuiusque substantiam*.

Car il y en a d'immobiles, qui réclament une étude distincte de la philosophie; les mobiles incorruptibles, à l'exemple des corps célestes, en réclament une seconde; une troisième s'intéresse aux mobiles corruptibles, à l'exemple des corps inférieurs. Le premier intérêt, certes, revient à la métaphysique, tandis que les deux autres appartiennent à la science naturelle, à laquelle il revient de traiter de tous les êtres mobiles, corruptibles comme incorruptibles.

Certains, comprenant mal, ont voulu réduire ces trois intérêts aux trois parties de la philosophie : mathématique, métaphysique et naturelle. L'astronomie, en effet, qui s'adresse clairement aux mobiles incorruptibles, est plus naturelle que mathématique³⁸⁷; pour autant, en effet, qu'elle applique les principes mathématiques à une matière naturelle, c'est aux êtres mobiles qu'elle a égard. Cette division découle en fait de la diversité des choses extérieures à l'âme plutôt que de la division des sciences.

#244. — Le Philosophe montre ensuite (198a31) son propos, et ce en deux points.

Il prouve d'abord les deux faits annoncés plus haut³⁸⁸, qu'il appartient au naturaliste de regarder à toutes les causes et de démontrer par elles, puis (198b10) d'autres faits que la présente preuve présuppose.

La preuve en question vise deux conclusions : d'abord que le naturaliste s'intéresse à toutes les causes, puis (198b5) qu'il démontre par elles toutes.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord que le naturaliste regarde à la matière, à la forme et au moteur, puis (198b3) qu'il regarde à la fin.

Le premier point se divise en deux : il présente d'abord son intention, puis (198a33) la prouve.

Il se rattache d'abord à ce qui précède, que le naturaliste explique toute chose en la ramenant à sa matière, à ce qu'elle est, c'est-à-dire à sa forme, et à son premier moteur.

#245. — Il prouve ensuite (198a33) son propos comme suit.

Le naturaliste s'intéresse à ce qui change, s'engendre et se corrompt³⁸⁹. Donc, tout ce qui concerne le changement³⁹⁰ touche le naturaliste. Or cela, c'est la forme, la matière et le moteur du mobile.

En effet, qui vise les causes d'un changement s'y prend comme suit : dans un changement, il s'intéresse d'abord au conséquent : le feu, par exemple, vient après l'air, quand, à partir d'air, du feu s'engendre; en cela, l'objet du naturaliste est la forme qui permet à un être de s'engendrer.

Il s'intéresse encore au premier agent, le premier à entraîner le changement : voilà le moteur.

Il s'intéresse aussi à ce qui a fourni le support : voilà le sujet, la matière.

Par ailleurs, on ne s'intéresse pas seulement au premier moteur d'un changement, et à son premier sujet, mais aussi à ce qui le suit. Il appert ainsi qu'il revient au naturaliste d'examiner la forme, le moteur et la matière.

Pas tout moteur néanmoins. Deux types de premiers moteurs se distinguent, selon qu'ils sont mobiles ou non. Mais un moteur non mobile n'est pas naturel, ne comportant en lui aucun principe de changement. Tel est le principe moteur tout à fait immobile et premier entre tous³⁹¹.

#246. — Le Philosophe montre ensuite (198b3) que le naturaliste s'intéresse aussi à la fin.

³⁸⁷ *Supra*, leç. 8, #214.

³⁸⁸ 198a22-23.

³⁸⁹ *Supra*, #243.

³⁹⁰ *Circa generationem*.

³⁹¹ VIII, leç. 9, 13.

La forme et l'essence appartient aussi à la considération du naturaliste du fait qu'en plus il s'agit de la fin du changement, de ce en vue de quoi il se fait. La forme et la fin, a-t-on dit³⁹², coïncident. Comme la nature opère pour une fin³⁹³, le naturaliste doit s'intéresser à la forme non seulement en tant que forme, mais aussi en tant que fin. Si par contre la nature n'agissait pas en vue d'une fin, le naturaliste s'intéresserait à la forme en tant que forme, mais non en tant que fin.

#247. — Il montre ensuite (198b5) comment le naturaliste démontre par toutes les causes : d'abord comment il démontre par la matière et le moteur, causes antérieures du changement; puis (198b7) comment il démontre par la forme et enfin (198b8) comment il démontre par la fin.

Dans les choses naturelles, dit-il, c'est en tous ses sens qu'on doit donner le pourquoi, c'est-à-dire selon tout genre de causes. Par exemple, parce que tel antécédent, qu'il s'agisse de matière ou de moteur, devait entraîner tel conséquent : parce qu'engendré de contraires, on devait se corrompre; ou parce que le soleil approche le pôle septentrional, les jours devaient s'allonger, le froid diminuer et la chaleur augmenter chez les gens du nord.

Cependant, il faut en tenir compte, d'une matière ou d'un moteur antérieur, le conséquent ne s'ensuit pas toujours avec la même nécessité : elle sera parfois absolue, c'est-à-dire sans exception, comme dans les exemples précédents; mais d'autres fois, seulement régulière. Ainsi, le produit d'une semence humaine a régulièrement deux yeux, mais cela fait parfois défaut. Pareillement, telle disposition de la matière dans un corps humain entraîne souvent de la fièvre, à cause de la putréfaction; mais celle-ci se trouve parfois empêchée.

#248. — Il montre ensuite (198b7) comment, dans les choses naturelles, on doit démontrer par la cause formelle.

Pour le comprendre, on doit savoir que, lorsque des causes antérieures dans la génération : la matière et le moteur, entraînent un effet avec nécessité, une démonstration peut s'en tirer; non quand l'effet ne suit que régulièrement. La démonstration doit alors se tirer de ce qui suit dans le changement, pour qu'une chose s'ensuive nécessairement de l'autre, comme les propositions de la démonstration entraînent sa conclusion. Voici comment procède alors la démonstration : si tel résultat doit se produire, telle et telle causes sont requises; par exemple, s'il doit y avoir génération d'homme, une semence humaine doit intervenir.

Si on procède en sens inverse : "une semence humaine intervient", qu'"il y aura génération d'homme" ne s'ensuit pas à la manière dont les propositions entraînent la conclusion. Or le résultat qui doit se produire, c'est-à-dire où doit aboutir la génération, c'était ce qui était de nature à se produire, c'est-à-dire la forme.

Manifestement donc, quand la démonstration adopte ce mode : "si tel résultat doit se produire...", on démontre par la cause formelle.

#249. — Il montre enfin (198b8) comment le naturaliste démontre par la cause finale.

Le naturaliste, dit-il, démontre aussi parfois qu'il en va ainsi parce que cela va mieux. Par exemple, il démontre que les dents antérieures sont aiguisées parce que cela va mieux pour couper la nourriture et que la nature réalise le meilleur. La nature, toutefois, ne réalise pas le meilleur absolument, mais le meilleur qui convient à l'essence de chacun; autrement, elle donnerait à tout animal l'âme rationnelle, meilleure que l'âme irrationnelle.

³⁹² *Supra*, #242.

³⁹³ *Infra*, leç. suiv.

Chapitre 8 (198b10-34) [Finalité]

Le problème

198b10 171. On doit d'abord établir que la nature fait partie des causes qui agissent en vue d'une fin, puis comment il en va du nécessaire dans la nature. Tous en effet expliquent tout comme suit : parce que le chaud, le froid ou n'importe quel autre élément se trouvent de telle nature, tel être, tel changement doit résulter³⁹⁴. S'ils mentionnent une autre cause : tel invoque l'amitié et la haine, tel autre l'intelligence, à peine y touchent-ils; ils n'en tirent pas profit.

Opinions

198b17 172. Voici la difficulté : qu'est-ce qui empêche la nature de n'agir ni pour une fin ni parce que cela vaut mieux, mais comme Zeus fait pleuvoir, non de sorte que le blé pousse, mais par nécessité? Car l'eau, une fois là-haut, doit refroidir et, refroidie, doit retomber. Qu'après cela le blé croisse, ce sera une coïncidence. Pareillement, si du même fait le blé se perd sur l'aire, ce n'est pas certes pour cela qu'il pleut, c'est encore une coïncidence. Par suite, qu'est-ce qui empêche qu'il en aille de même aussi pour les parties dans la nature? Par exemple, les dents pousseront par nécessité, celles d'en avant, aiguës, propres à couper, et les molaires, larges et utiles pour broyer la nourriture, sans pourtant que l'un se fasse pour l'autre, mais en coïncidence. Il en ira pareillement aussi pour les autres parties où il y a impression que quelque chose se fasse pour une fin. Tout ce qui arrive comme une fin visée se conservera, bien que constitué adéquatement par l'agent dont l'action est de soi vaine³⁹⁵, tandis que tout ce pour quoi les choses ne se passent pas ainsi se perdra et continuera à se perdre, comme Empédocle le raconte pour les bovins à face d'homme. Voilà donc l'argument qu'on oppose à la finalité; celui-ci ou quelque autre du genre.

Leçon 12

#250. — Le Philosophe vient de montrer que le naturaliste démontre en usant de toutes les causes. Il manifeste maintenant certaines notions alors supposées : que la nature agit pour une fin, et qu'en certains cas la nécessité ne découle pas de causes antérieures en existence : le moteur et la matière, mais de causes postérieures : la forme et la fin.

Cette considération se divise en deux : il présente d'abord son intention, puis (198b17) la réalise.

Il faut d'abord établir, dit-il, que la nature fait partie des causes qui agissent en vue d'une fin, ce qui revient à poser la question de la providence. En effet, sans connaître une fin on n'y peut tendre que dirigé par un agent qui la connaisse, comme la flèche dirigée par l'archer. Si donc la nature agit pour une fin, elle doit s'y trouver ordonnée par un agent intelligent, ce qui est l'œuvre de la providence.

Après, il faudra clarifier d'où procède la nécessité dans la nature : résulte-t-elle toujours de la matière? ou parfois à la fois de la matière et du moteur? ou parfois encore de la forme et de la fin?

Cette enquête s'impose du fait que tous les anciens naturalistes réduisent les effets naturels à une seule cause et s'en remettent à elle pour toute leur explication : c'est à cause de la matière qu'il doit en aller de telle façon, prétendent-ils. Par exemple, c'est parce que la nature du chaud le fait être tel et produire tel effet, et pareillement celle du froid et de tout autre élément, que doit s'ensuivre ce

³⁹⁴ Ταῦτι ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ καὶ γίνεται, *haec ex necessitate sunt et fiunt et apta nata sunt.*

³⁹⁵ Ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως, *haec quidem salvata sunt ab eo quod propter se vanum constantia apte.*

qu'ils entraînent. D'ailleurs, si des anciens naturalistes ont touché une autre cause que la nécessité de la matière, comme l'intelligence invoquée par Anaxagore, et l'amitié et la haine par Empédocle, ils n'ont cependant pas de quoi en tirer gloire, puisqu'ils ne s'en sont pas servi, sauf pour des généralités, comme pour la constitution du monde. Pour les faits de détail, ils ont négligé ce type de causes.

#251. — Le Philosophe exécute ensuite (198b17) son propos : il s'enquiert d'abord si la nature agit de fait pour une fin, puis (199b34) comment la nature comporte de la nécessité.

L'examen de la finalité se divise en deux : Aristote présente d'abord l'opinion de ceux qui prétendent que la nature n'agit pas pour une fin, avec leur argument, puis (198b34) la réfute.

#252. — En rapport à cette opinion, il faut le savoir, pour convaincre que la nature n'agit pas pour une fin, on s'est efforcé d'annuler l'observation d'où vient principalement l'impression qu'elle le fait. Or ce qui démontre le plus qu'elle le fait, c'est que l'action de la nature produit toujours chaque chose le mieux et le plus commodément qui soit. Par exemple, le pied se trouve disposé par la nature de façon à se trouver apte à marcher; tellement que, dès qu'il s'écarte de sa disposition naturelle, il perd son aptitude à cet usage. Et il en va pareillement pour le reste.

C'est à cette évidence principalement qu'on a tâché de s'opposer. On peut objecter, dit-il, que rien n'empêche la nature de ne pas agir pour une fin et de ne pas faire toujours pour le mieux. De fait, l'observation nous montre parfois une opération de la nature dont résulte une utilité; mais celle-ci n'est pas la fin de cette opération naturelle; il se trouve seulement que les choses se passent ainsi. Par exemple, admettons que "Jupiter", c'est-à-dire Dieu, ou la nature universelle, "fasse pleuvoir". Ce n'est pas afin que le blé pousse; la pluie provient plutôt de la nécessité de la matière. Il faut bien, en effet, quand le soleil réchauffe par sa proximité les régions inférieures, que des vapeurs s'échappent de l'eau et que la chaleur les porte vers le haut. Mais quand ces vapeurs parviennent assez loin de la réflexion des rayons du soleil, la chaleur leur manque, et nécessairement elles refroidissent et redeviennent liquides. L'eau retombe alors nécessairement vers le bas, à cause de son poids. Quand cela se produit, par coïncidence le blé pousse; mais ce n'est pas pour que le blé pousse qu'il pleut. D'ailleurs, par la même occasion, le blé se trouve parfois détruit par la pluie, quand par exemple on l'a amassé sur l'aire. Or il ne pleut tout de même pas afin de détruire ce blé; c'est certes là une chose qui arrive par hasard, quand la pluie tombe. De la même manière, semble-t-il bien, c'est par accident aussi le blé pousse, quand la pluie tombe.

Rien n'empêche qu'il en aille encore de même avec les parties des animaux qui donnent l'impression que leur disposition vise une fin. Par exemple, dira-t-on, c'est la nécessité de la matière qui fait que certaines dents, en avant, soient aiguisées et aptes à couper la nourriture, et que les molaires soient larges et utiles pour broyer la nourriture; mais ce n'est pas pour ces utilités que la nature a fait les dents telles ou telles. Plutôt, les dents, se trouvant disposées ainsi par la nature à cause de la nécessité de la matière qui a cet effet, il se trouve ensuite par accident qu'une certaine forme s'ensuit, dont toujours par accident s'ensuit pareille utilité. On peut faire pareil discours sur toutes les autres parties animales dont la forme paraît déterminée pour une fin.

#253. — Mais, pourrait-on répliquer, c'est toujours ou régulièrement que pareilles utilités s'ensuivent; or ce qui est toujours ou régulièrement de même manière, il convient qu'il soit par nature. Pour exclure cette objection, on dit qu'au début de la constitution du monde, les quatre éléments se sont rassemblés pour constituer les choses naturelles et qu'il en a résulté pour ces choses naturelles une variété de dispositions. Par la suite, seulement celles où tout s'est trouvé par accident adapté à leur utilité, comme si cela avait été fait à cette fin, se sont conservées, du fait de cette disposition. Mais cela ne se devait pas à l'action d'un agent visant cette fin, mais à cet agent "dont l'action est de soi vaine", c'est-à-dire au hasard. Par contre, ce qui n'a pas comporté pareille disposition s'est

trouvé détruit, et continue à l'être quotidiennement. Ainsi Empédocle raconte-t-il qu'au début se sont engendrés des êtres en partie bœufs et en partie hommes.

#254. — Voilà donc l'argument avec lequel on suscite le doute. Ou on usera d'un autre pareil.

Prenons-en conscience toutefois : l'exemple apporté dans cet argument ne vaut pas. La pluie, en effet, malgré sa cause nécessaire du côté de la matière, reste cependant ordonnée à une fin, la conservation du générable et du corruptible. Car il y a génération et corruption mutuelle chez ces êtres inférieurs pour leur assurer une existence perpétuelle. Aussi la croissance du blé n'a-t-elle pas validité dans l'exemple : on y compare une cause universelle à un effet particulier.

En outre, il faudrait en tenir compte, par la pluie c'est le plus souvent la croissance et la conservation des produits de la terre qui s'ensuit; leur corruption n'arrive que par exception. Aussi, même si la pluie ne vient pas pour leur perte, il ne s'ensuit pas qu'elle ne vise pas leur conservation et leur croissance.

Chapitre 8 (198b34-199a32) [Critique]

Incompatibilité hasard et constance

198b34 173. Il est impossible pourtant qu'il en aille ainsi. Car ces faits-là³⁹⁶ et tous ceux qui dépendent de la nature adoptent toujours, ou du moins dans la plupart des cas, le même processus, ce qui n'est le cas de rien de ce qui découle de la chance et de l'agent dont l'action est 'de soi vaine'³⁹⁷. En effet, on n'attribue pas³⁹⁸ à la chance ou au hasard³⁹⁹ qu'il pleuve souvent en hiver, mais on le ferait sans doute, si cela arrivait sous le Chien⁴⁰⁰; ni que les chaleurs se produisent sous le Chien, mais on le ferait si cela arrivait en hiver. Si donc on s'entend que tout résulte ou par hasard⁴⁰¹ ou en étant visé, et si de pareils faits constants ne peuvent dépendre ni du hasard ni de la chance⁴⁰², ce seront donc des résultats visés. Or ils adviennent par nature, d'après ceux même qui nient qu'ils soient visés. Le fait d'être visé convient donc à ce que la nature engendre et fait être.

Ordre et fin

199a8 174. En outre, en tout ce qui aboutit à une fin, c'est en vue d'elle que toute chose se fait l'une après l'autre. Par ailleurs, tout est apte de nature à se faire comme il a lieu de fait, et c'est comme il y est apte de nature que tout a lieu de fait, à moins d'empêchement. Or de fait les choses aboutissent à une fin; elles sont donc aptes de nature à se faire en vue d'elle. Ainsi, si une maison se construisait par nature, elle le ferait comme l'art la construit maintenant; réciproquement, le fait naturel qui ne résulterait pas seulement de la nature, mais aussi de l'art, se produirait exactement comme il y est apte de nature. Chaque étape se trouve donc en vue de l'autre.

³⁹⁶ La pluie, la formation des parties des animaux, etc.

³⁹⁷ Από τοῦ αὐτομάτου, *a per se vano*.

³⁹⁸ Οὐ δοκεῖ, *neque videtur*. — Δοκεῖ annonce l'opinion commune, ce à quoi on s'attend, l'endoxe (τὸ ἔνδοξον). Sa négation annonce l'inattendu, le paradoxe, ce que personne n'admettrait spontanément.

³⁹⁹ Οὐ γὰρ ἀπὸ τύχης οὐδ' ἀπὸ συμπτώματος, *a fortuna neque a casu*. — Ce que le traducteur latin rend comme 'par hasard', le grec le dit plus précisément comme 'par quelque coïncidence'.

⁴⁰⁰ Ἀλλ' ἐὰν ὑπὸ κίνα, *sed forte sub cane*. — Le Chien - ou la Canicule, de *Canicula*, *petite chienne* -, autre nom de l'étoile Sirius, qui se lève et se couche avec le soleil du 22 juillet au 23 août, ce qui a porté à lui attribuer la cause des plus grandes chaleurs de l'été.

⁴⁰¹ Από συμπτώματος, *a casu*.

⁴⁰² Μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ' ἀπὸ ταυτομάτου, *neque a casu aut a fortuna*. — Plutôt que d'énumérer hasard et chance, le grec donne deux synonymes du hasard en général : "ni par coïncidence, ni par l'agent de soi vain".

Imitation de la nature par l'art

199a15 175. En général de toute façon, l'art tantôt achève ce que la nature ne peut compléter, tantôt imite ce qu'elle fait. Si donc l'œuvre d'art est visée, celle de nature aussi évidemment; en l'une comme en l'autre, d'ailleurs, ce qui précède et ce qui suit présentent un rapport semblable.

Évidence de la fin chez les animaux et les plantes

199a20 176. C'est surtout manifeste néanmoins chez les autres animaux⁴⁰³, qui agissent sans art ni enquête ni délibération. Tellement qu'on vienne à se demander si les araignées, les fourmis et autres pareils ne travaillent pas avec intelligence ou une faculté du genre. À pousser un peu l'observation, chez les plantes aussi la nature produit manifestement les moyens adéquats à la fin, comme les feuilles pour la protection du fruit. Par conséquent, si c'est par nature et pour une fin que l'hirondelle fait son nid, l'araignée sa toile, et si les plantes font leurs feuilles pour leurs fruits, et leurs racines pour leur nourriture, non vers le haut, mais vers le bas, on trouve manifestement ce type de cause en ce que la nature engendre et fait être.

La matière en vue de la forme

199a30 177. En outre, la nature est double⁴⁰⁴ : l'une comme matière, l'autre comme forme. Or cette dernière est la fin, et il appartient à la fin que le reste se fasse en vue d'elle. La forme est donc la cause finale⁴⁰⁵.

Leçon 13

#255. — Aristote vient de présenter l'argument qui conduit à penser que la nature n'agit pas pour une fin. Il applique maintenant à sa réfutation d'abord directement, puis (199a33) en se fondant sur les prémisses dont on s'efforçait de tirer le contraire.

#256. — Il présente cinq de ces arguments directs.

Voici le premier. Tout ce qui résulte naturellement le fait toujours ou régulièrement. Or rien de ce qui résulte de la chance ou de "l'agent de soi vain", le hasard, ne présente cette constance. En effet, on n'attribue pas à la chance ou au hasard qu'il pleuve souvent en hiver; mais on l'attribuerait au hasard si éventuellement il pleuvait beaucoup sous le Chien, c'est-à-dire aux jours de la canicule. Pareillement aussi, on n'attribue pas au hasard qu'il fasse très chaud les jours de la canicule; mais on le ferait si cela se passait en hiver.

À partir de ces deux affirmations, voici comment argumenter. Tout arrive par hasard ou bien se vise comme fin. C'est en effet ce qui échappe à toute intention qu'on déclare arriver par hasard. Or ce qui résulte toujours ou régulièrement ne peut advenir par hasard; il constitue donc une fin visée.

Or tout ce que fait la nature arrive toujours ou régulièrement, comme même ces gens l'avouent; il représente donc une fin visée.⁴⁰⁶

#257. — Deuxième argument (199a8) : en tout ce qui aboutit à une fin, tout se fait en vue de cette fin, tant ce qui précède que ce qui suit.

⁴⁰³ Ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων, *in animalibus*.

⁴⁰⁴ Διττή, *dupliciter*.

⁴⁰⁵ *Supra*, 3, 194b32-33.

⁴⁰⁶ La forme du raisonnement est claire : Tout ce qui est constant est visé exprès; or tout effet de nature est constant; donc tout effet de nature est visé exprès. — La majeure s'appuie sur un syllogisme disjonctif : Tout effet est ou visé exprès ou par hasard; or rien de constant n'est l'effet du hasard; donc tout ce qui est constant est visé exprès. — La quasi-mineure de ce syllogisme disjonctif s'appuie sur les exemples de la pluie fréquente en hiver et de la chaleur à la canicule.

Avec cette supposition, voici comment le Philosophe argumente. Comme on se fait naturellement, ainsi y est-on apte par nature, car c'est le sens de cet adverbe 'naturellement' : 'apte par nature'. D'ailleurs, cette proposition se convertit, car comme on est apte par nature à se faire, ainsi se fait-on, sauf à ajouter cette condition : à moins d'empêchement.

Prenons donc le premier membre, qui ne comporte aucune exception : comme on se fait naturellement, ainsi est-on apte par nature à se faire. Or ce qui se fait naturellement se fait de façon qu'il aboutit à une fin; il est donc de nature à se faire en étant en vue d'une fin. Voilà ce que signifie que la nature désire une fin : elle y comporte une aptitude naturelle.⁴⁰⁷

Ce qu'il vient de dire, il le manifeste avec un exemple, du fait qu'on passe pareillement du début à la suite dans l'art et dans la nature. En conséquence, si des œuvres d'art, comme une maison, se faisaient par nature, elles garderaient l'ordre selon lequel elles se font maintenant par art : la nature établirait d'abord des fondations, elle érigerait ensuite des murs et en dernier elle mettrait un toit par-dessus. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle procède avec les êtres naturels fixés en terre, les plantes : elle fixe leurs racines en terre comme des fondations, élève ensuite leur tronc comme un mur, puis coiffe le tout avec des feuilles comme avec un toit.

Pareillement, si ce qui se fait par nature se faisait par art, il se ferait comme il est apte de nature à se faire par nature. Comme dans le cas de la santé, que produit éventuellement l'art comme la nature : la nature guérit avec la chaleur et le froid; l'art fait de même.⁴⁰⁸

Il en devient manifeste que, dans la nature, une chose est en vue de l'autre, le début en vue de la suite, comme dans l'art.

#258. — Troisième argument (199a15) : l'art fait des choses que la nature ne peut faire, maison et autres artefacts. Cependant, dans les choses qui peuvent se faire et par l'art et par la nature, l'art imite la nature, comme il appert dans le cas de la santé. Aussi, si ce qui se fait avec art vise une fin, ce qui se fait par nature en vise manifestement une aussi, puisqu'il y a même rapport dans les deux cas entre début et suite.

⁴⁰⁷ La nature se reconnaît à la régularité; or un aspect régulier des faits naturels est la répétition des mêmes débuts, suites et fins; c'est donc un caractère de la nature de viser ces fins avec ces débuts et suites. La forme d'argumentation exacte est délicate à dégager : Tout fait régulier correspond à une tendance naturelle; or avoir même début, suite et fin est un fait régulier; donc avoir même début, suite et fin correspond à une tendance naturelle. — La majeure est donnée comme axiome : « Ως πράττεται, οὕτω πέφυκε, *sicut agitur, sic aptum natum est*, comme on se fait (de fait, régulièrement), ainsi est-on apte par nature à se faire. » Certes, il y a à éviter le piège d'une nouvelle homonymie : ARISTOTE emploie ici 'πράττεται' au sens général de 'γίνεται', alors qu'il réserve généralement 'πράττω' à l'action humaine. — Pour le terme mineur, la finalité, dont il s'agit de prouver qu'elle caractérise l'action de la nature, ARISTOTE s'autorise d'une supposition évidente pour lui substituer l'ordre entre un début, une suite et une fin : il y a visée d'une fin, si le même début et la même suite aboutissent toujours au même résultat.

⁴⁰⁸ ARISTOTE complète ce second argument avec un exemple qui pourrait se prendre comme un argument supplémentaire : cette ordonnance régulière d'un début et d'une suite qui conduisent à une fin visée, on la trouve aussi chez une cause qui manifestement vise déterminément la fin obtenue; cette comparaison jette une lumière frappante sur le rôle de la fin dans la nature. Ce caractère à confirmer pour la nature : la finalité, il s'agit de le constater manifeste chez une autre cause, semblable en un aspect important : elle l'exerce de la même manière : cet ordre justement qui donne toujours le même début et la même suite en parvenant à la même fin. Formellement : un prosyllogisme, exemplifiant le lien à voir entre cet ordre et la finalité : L'art vise une fin, or l'art parvient toujours à la même fin en usant du même départ et de la même suite; donc qui parvient toujours ainsi à la même fin vise cette fin. Puis le syllogisme qui applique cet exemple à la nature : Qui parvient toujours ainsi etc. vise cette fin, or la nature parvient toujours ainsi etc., donc la nature vise une fin. — ARISTOTE suggère très succinctement ce paradigme d'abord en illustrant concrètement les mineures par un cas : la maison, cas réel pour l'art, fictif pour la nature, où clairement les mêmes début et suite conduisent à la même fin; ensuite en signalant que réciproquement, l'art dut-il poursuivre la même fin que la nature, il userait des mêmes début et suite. S. THOMAS complète d'abord en nommant concrètement les étapes de la construction d'une maison : fondations, murs et toit, et les étapes de l'équivalent dans la nature, l'édification d'une plante : racines, tronc, feuilles ; puis en désignant une fin commune à l'art et à la nature, où l'art use des mêmes moyens que la nature : la restauration de la santé, par le chaud et le froid chez les deux causes.

On peut toutefois comprendre cela non comme un autre argument que le précédent, mais comme son complément et son explication.⁴⁰⁹

#259. — Quatrième argument (199a20), tiré de ce qui, dans la nature, vise plus manifestement une fin.

Que la nature vise une fin, dit le Philosophe, se manifeste surtout chez les animaux, comme ils agissent sans art ni enquête ni délibération. Manifestement, pourtant, leurs opérations visent une fin. On s'est même demandé si les araignées, les fourmis et autres pareils animaux n'agissaient pas avec intelligence ou guidés par un principe du genre.

Ce qui rend manifeste néanmoins qu'ils n'agissent pas avec intelligence, mais par nature, c'est qu'ils le font toujours de la même manière. Toute hirondelle, en effet, fait son nid pareillement, et toute araignée sa toile pareillement, ce qui n'aurait pas lieu si elles agissaient avec intelligence et art. En effet, tout constructeur ne construit pas sa maison pareillement, parce qu'un artisan, capable de porter jugement sur la forme de son œuvre, peut la faire varier.

En allant maintenant des animaux aux plantes, on trouve là encore des moyens clairement adéquats à une fin; les feuilles, par exemple, servent à la protection des fruits.

Aussi, si c'est par nature et non par art que l'hirondelle fait son nid et l'araignée sa toile, et que les plantes produisent leurs feuilles en vue des fruits, et que les racines, dans les plantes, ne vont pas vers le haut mais vers le bas, de façon à tirer la nourriture de la terre, on trouve manifestement la cause finale dans ce qui change et existe par nature. La nature donc vise une fin.⁴¹⁰

#260. — Cinquième argument (199a30) : la nature s'attribue en deux sens : la matière et la forme. Or la forme représente la fin de la génération⁴¹¹. Voilà justement la notion de la fin, que le reste se fasse en vue d'elle. On trouve par conséquent que dans les choses naturelles on soit et se fasse en vue d'une fin.⁴¹²

⁴⁰⁹ ARISTOTE use encore du même moyen terme : cet ordre entre même début et même suite qui aboutit à la même fin. On peut donc vouloir y retrouver le même argument, complété ou développé autrement; la même comparaison en appui du second argument. Mais la comparaison est maintenant inversée et prend par là davantage la force d'un argument autonome. Auparavant, ARISTOTE aidait à reconnaître dans l'ordre des étapes un moyen terme de la finalité, en le retrouvant en une cause qui manifestement poursuit une fin. Ici, il explique l'efficacité de l'art dans la poursuite de sa fin par une continuité et une imitation de la finalité même de la nature : l'art n'arrive toujours à ses fins que dans la mesure où il continue l'œuvre initiée par la nature pour obtenir les mêmes fins et où il adopte des moyens similaires. On saisit la force de cet argument, si on comprend à quelle profondeur descend cette imitation : l'art ne peut atteindre quelque fin que ce soit qu'en respectant les lois de la nature, qu'en opérant comme la nature et toute son efficacité est fonction de ce respect; la nature met donc nécessairement en œuvre des moyens en vue de fins. — Formellement : L'art complète et imite la nature; or l'art agit en vue d'une fin; donc qui agit en vue d'une fin complète et imite la nature. *A fortiori*, la nature agit en vue d'une fin.

⁴¹⁰ Tout ce que la nature fait ne se laisse pas connaître avec autant de clarté et de précision. Mais en ce qu'elle présente de plus complet et de plus clairement observable, les animaux et les plantes, il y a si nettement une fin poursuivie avec des moyens déterminés qu'on doit concéder que la nature poursuit une fin, où on la voit plus clairement à l'œuvre. Le plus raisonnable est de supposer qu'elle le fait aussi où l'agencement moyens-fin présente moins d'évidence. — Formellement : Les opérations des animaux et des plantes visent une fin; or elles en sont de nature; donc quelque nature vise une fin. — La majeure s'appuie sur une certaine induction : les opérations de la fourmi, de l'araignée, de l'hirondelle, etc.; les feuilles, les racines, etc. De même que sur l'opinion répandue qu'il y aurait de l'intelligence dans ces animaux. — S. THOMAS confirme la mineure à partir de l'invariabilité des moyens naturels : Toute œuvre d'intelligence est variable; or aucune œuvre de bête ou de plante ne l'est; donc aucune de leurs œuvres n'est d'intelligence et toute l'est donc de nature.

⁴¹¹ *Supra*, leç. 11, #242.

⁴¹² La forme est la nature au sens le plus fort, et elle est la fin de la matière. Il y a donc fin dans la nature. — Formellement : La fin est ce qu'autre chose vise; or la forme est ce que vise la matière; donc la forme est fin. — La majeure renvoie à la définition élaborée plus haut de la fin. La mineure a été manifestée plus haut, en montrant comment fin et forme s'assimilent.

Chapitre 8 (199a33-b33) [Réfutations ad hominem]

Les monstres

199a33 178. Des fautes se commettent aussi dans les œuvres d'art : tel grammairien n'écrit pas correctement, tel médecin ne prescrit pas correctement sa potion. Évidemment, il peut bien s'en commettre aussi dans les œuvres de nature. En art, ce qu'on produit correctement, on le visait; dans le cas des fautes, on vise aussi une fin, mais on la manque. Assurément, c'est pareil pour les œuvres naturelles : les monstres sont des fautes d'un agent visant une fin. De même, ces demi-bovins des constitutions initiales, s'ils n'ont pu parvenir à tel terme ou fin, ce fut en raison d'une corruption initiale, comme c'est encore le cas de semences.

L'ordre de fait

199b7 179. En outre, c'est la semence qui doit d'abord être produite, pas directement les animaux; cette 'nature molle initiale'⁴¹³, c'était la semence.

L'absence de monstres chez les végétaux

199b9 180. En outre, dans les plantes aussi il se trouve qu'une fin soit visée, bien que d'une manière moins articulée. Or y rencontre-t-on l'équivalent de ces bovigènes à faces d'hommes, des vignes à tête d'olivier, par exemple? C'est absurde, n'est-ce pas? Pourtant, il le faudrait, si vraiment cela arrivait chez les animaux.

La pertinence des semences

199b13 181. Les semences devraient aussi se produire n'importe comment.

La notion de nature implique finalité

199b14 182. D'ailleurs, à parler ainsi, on supprime entièrement la nature et ses œuvres. Procède par nature tout mobile en effet qui, grâce à un principe présent en lui, parvient à une fin moyennant un changement continu. Or chaque nature⁴¹⁴ ne conduit pas chaque être naturel au même résultat, ni à n'importe lequel, mais toujours au même, à moins d'empêchement. Certes, le résultat visé et le moyen qui le vise pourront bien aussi advenir par hasard. C'est ainsi par chance, dit-on, que tel étranger est venu puis reparti baigné⁴¹⁵, quand il a agi comme s'il était venu pour cela, alors que ce n'était pas le cas. C'est arrivé par accident; le hasard, en effet, compte parmi les causes par accident⁴¹⁶. Mais quand une chose se produit toujours ou régulièrement, ce n'est ni de l'accident, ni du hasard; or la nature suit toujours le même cours, à moins d'empêchement.

L'absence de délibération

199b26 183. Enfin, il est absurde de refuser qu'un agent vise une fin parce qu'on ne le voit pas délibérer. Même l'art ne délibère pas, en effet. Pourtant, si l'art de construire des navires se trouvait dans le bois, ce dernier agirait par nature de la même manière. Si donc il appartient à l'art de viser

⁴¹³ Τὸ οὐλοφυνῆς μὲν πρῶτα, *molle natura primum*. — Le grec : « cette 'nature informe initiale' ». ARISTOTE rappelle ici la conception d'Empédocle que s'est trouvée engendrée « quelque nature informe en premier » et identifie cet informe initial au germe. MOERBEKE entend 'informe' au sens de *flexible, souple*, comprenant que la semence est d'abord en puissance, pour acquérir ensuite forme et détermination. S. THOMAS l'a compris au sens de 'mou', en opposition à '*induratum*', *ferme*, complétant l'exemple de processus déterminé : la semence est d'abord molle, puis ferme. L'exemple perd de sa profondeur, mais s. THOMAS en retrouve la portée en complétant que la tendance à la perfection respecte un ordre.

⁴¹⁴ Ἀφ' ἐκάστης, *ab unoquoque*. — Le féminin grec peut viser aussi bien la nature (φύσις) que le principe (ἀρχή), mais le neutre latin doit se rapporter au principe (*principium*).

⁴¹⁵ Λυσάμενος, *balneatus*. — Faute de contexte, l'exemple d'ARISTOTE est assez obscur : quelle a été la chance de l'étranger? De se trouver libéré de chaînes, de dettes, de sa condition d'étranger? Ce peut être n'importe quoi, mais on saisit mal comment MOERBEKE en fait une question de bain : l'étranger aurait-il fini par détacher ses vêtements et prendre un bain? De toutes manières, l'obscurité de détail ne compromet pas l'intelligence du point de doctrine.

⁴¹⁶ *Supra*, 3, 197a5-6.

une fin, c'est aussi le cas de la nature. C'est le plus évident quand on se guérit soi-même; voilà à quoi ressemble la nature. Que la nature constitue une cause, donc, et de sorte à viser une fin, c'est manifeste.

Leçon 14

#261. — Le Philosophe vient de démontrer directement que la nature agit pour une fin. Il entend maintenant manifester le même fait en écartant les obstacles qui en ont porté d'autres à penser le contraire. Il le fait en trois parties, d'après les trois motifs qui ont fait nier cette finalité.

#262. — Le premier de ces motifs tenait à l'impression qu'il en aille parfois autrement, comme dans le cas des monstres, où la nature paraît bien en faute. Cette observation a même poussé Empédocle à soutenir que lors de la constitution initiale des choses, il s'en est trouvé de produites sans la forme et l'ordre qu'on trouve communément maintenant dans la nature.

#263. — Le Philosophe exclut ce motif avec quatre arguments.

Voici le premier. L'art a beau viser une fin, on le trouve quand même en faute dans ses œuvres : tel grammairien n'écrit pas correctement, tel médecin ne prescrit pas la potion adéquate.

Manifestement donc il peut aussi y avoir faute dans les œuvres de la nature, même si elle vise une fin. En art, entre les œuvres visées, certaines découlent effectivement de l'art et se voient produites correctement, tandis que pour d'autres leur artisan échoue, du fait de ne pas se conformer à son art. Une faute reste donc possible dans leur cas, même si l'art vise une fin. D'ailleurs, si l'art ne visait pas une fin déterminée, aucune de ses productions ne s'avèrerait fautive, de quelque façon qu'il procède, car son opération se rapporterait indifféremment à tout résultat. Le fait même, pour l'art, de pouvoir commettre une faute, signifie qu'il vise une fin. La même chose se vérifie dans les œuvres naturelles, où les monstres constituent des fautes de la nature, dues à l'un de ses agents qui s'écarte de l'opération naturelle correcte. En définitive, le fait même que dans les œuvres naturelles des fautes soient possibles signifie que la nature vise une fin.

C'était le cas de ces substances du début du monde qualifiées de 'bovigènes' par Empédocle, moitié bœufs moitié hommes. Elles n'ont pas pu parvenir à leur fin et à leur aboutissement naturel, se maintenir en existence; mais ce n'était pas dû à ce que la nature n'y visait pas. Elles ne pouvaient se conserver parce que leur génération ne se conformait pas à la nature, en raison de quelque principe naturel corrompu. Il en va encore de même maintenant : la corruption de semences entraîne encore parfois la génération de monstres.

#264. — Second argument (19967). Tout début et ordre déterminés impliquent une fin déterminée que tout le reste vise. Or c'est le cas de la génération des animaux : c'est la semence qui doit venir en premier, pas directement l'animal. En outre, la semence n'est pas tout de suite ferme, mais molle au début, et elle tend à sa perfection selon un ordre. La génération des animaux comporte donc une fin déterminée. S'il y a des monstres et des malformations chez les animaux, ce n'est pas que la nature ne vise aucune fin.

#265. — Troisième argument (19969). La nature vise une fin chez les plantes comme chez les animaux, mais là de manière moins articulée, moins distincte, moins facilement observable dans toutes leurs opérations.

Si donc c'est parce que la nature ne vise aucune fin que des malformations et des monstres se produisent chez les animaux, il devrait s'en produire encore plus chez les plantes.⁴¹⁷ Or s'y produit-il de ces vitigènes à tête d'olivier, moitié oliviers et moitié vignes, comme il se serait produit chez les animaux de ces bovigènes à face d'homme? Il serait manifestement absurde de l'admettre. Pourtant, il le faudrait bien, si cela arrivait chez les animaux du fait que la nature ne vise aucune fin. Ce ne peut donc pas être pour cette raison si cela se produit chez les animaux.

#266. — Quatrième argument (199a13). Ce ne sont pas seulement les animaux qui se trouvent engendrés par nature, mais déjà leurs semences. Si donc les animaux s'engendrent n'importe comment, sans que la nature y vise déterminément, ce sera pareil pour les semences : n'importe quelle semence sortira de n'importe quel animal. Le conséquent est manifestement faux; l'antécédent aussi donc.

#267. — Le Philosophe exclut ensuite (199b14) la seconde raison qui a poussé à nier que la nature vise une fin : de l'avis de plusieurs, ce qui arrive naturellement dépend de principes antérieurs, l'agent et la matière, et non de l'intention d'une fin.

Le Philosophe montre le contraire. Parler ainsi, dit-il, prétendre que la nature ne vise aucune fin, c'est même détruire la nature et tout ce qu'elle fait. Car on fait justement dépendre de la nature tout mobile qui, grâce à un principe intrinsèque, procède jusqu'à une fin moyennant un changement continu. Et pas de n'importe quel changement, ni de n'importe quel principe à n'importe quelle fin, mais d'un principe déterminé à une fin déterminée. En effet, une chose naturelle procède toujours du même principe à la même fin, à moins d'empêchement. Certes, telle fin visée peut se produire par hasard, suite à une opération qui ne la visait pas. Par exemple, si un étranger vient et repart baigné, on l'attribue à la chance, étant donné qu'en se baignant il a agi comme s'il était venu pour cela, alors que ce n'était pas le cas. Aussi s'est-il trouvé baigné par accident, comme la chance compte parmi les causes par accident. Mais si la chose advient toujours ou le plus souvent à quiconque vient, on ne l'attribue plus à la chance. Aux choses naturelles, par contre, tout advient non par accident, mais toujours pareillement, à moins d'empêchement. Manifestement donc, la fin déterminée où la nature aboutit ne dépend pas du hasard, mais de l'intention de la nature. Clairement donc, nier que la nature vise une fin contredit la notion même de nature.

#268. — Le Philosophe exclut enfin (199b26) la troisième raison de penser que la nature ne vise pas une fin : qu'elle ne délibère pas.

Le Philosophe qualifie d'absurde cette idée. Car manifestement l'art vise une fin; tout aussi manifestement pourtant, il ne délibère pas. Un artisan ne délibère pas du fait de posséder son art, mais du fait de ne pas le maîtriser avec assurance. Les arts les plus assurés ne délibèrent pas; par exemple, quand on écrit, on ne délibère pas sur la manière de former ses lettres. Même les artisans qui délibèrent, une fois trouvé un principe assuré, ne délibèrent plus sur son application. Le citharède, s'il délibérait avant de toucher chaque corde, se montrerait bien malhabile. Ne pas délibérer n'est donc pas la marque qu'on ne vise aucune fin, mais qu'on maîtrise les moyens déterminés de la réaliser. En conséquence, la nature, c'est justement parce qu'elle détient les moyens déterminés d'atteindre sa fin, qu'elle ne délibère pas. En effet, la nature, manifestement, ne diffère pas autrement de l'art qu'un principe intrinsèque d'un principe extrinsèque. Par exemple, si l'art de construire un navire était intrinsèque au bois, le navire se ferait par nature de la manière dont il se fait par art. C'est

⁴¹⁷ La vie végétale est bien plus rudimentaire que la vie animale. Il serait donc bien plus facile que toutes sortes de mélanges s'y soient produits et qu'on en ait gardé souvenir.

surtout manifeste dans l'art qui réside en son mobile; par exemple, dans celui du médecin qui se soigne lui-même; c'est surtout à cet art, en effet, qu'on assimile la nature.

En conséquence, il appert que la nature ne se conçoit pas autrement qu'une espèce d'art, un art divin, inséré dans les choses, grâce auquel les choses elles-mêmes procèdent à une fin déterminée. Comme si l'artisan constructeur de navire pouvait s'insérer dans le bois, de sorte que le bois se mette lui-même à revêtir la forme du navire.

Manifestement, conclut le Philosophe, la nature est une cause et elle agit en vue d'une fin.

Chapitre 9 (199b34-200b8) [La nécessité]

Absolue et hypothétique

199b34 184. Maintenant, ce qui doit se produire dépend-il d'une supposition ou⁴¹⁸ le doit-il tout simplement?

Opinion : seulement absolue

199b35 185. À ce qu'on pense actuellement, en fait, la nécessité intervient dans la génération comme si on estimait qu'un mur doit s'édifier, du fait que par nature les matériaux lourds s'en aillent en bas, et les légers en surface. Ce serait pour cela que les pierres se retrouvent en bas, au fond, et la terre en haut⁴¹⁹, à cause de sa légèreté, puis le bois tout en haut, lui le plus léger.

Vérité : surtout hypothétique

200a5 186. Certes le mur ne se ferait pas sans ces matériaux; il ne se fait cependant pas à cause d'eux⁴²⁰, sinon comme matière, mais pour abriter et sauvegarder. Pareillement, partout où une fin est visée, rien ne se fait sans des matériaux dotés de la nature nécessaire⁴²¹. Cependant, rien ne se fait à cause d'eux, sauf comme matière. Tout se fait plutôt pour telle fin. La scie, par exemple, pourquoi la faire telle? Pour lui donner telle forme et lui faire remplir telle fonction⁴²². Or cette fin ne peut se réaliser si elle n'est pas de fer; il lui faut donc être de fer, si elle est pour être une scie avec cette fonction. La nécessité dépend certes là d'une supposition, mais ne qualifie pas la fin; elle qualifie en fait la matière, et la fin, elle, en est la raison⁴²³.

Nécessité mathématique et nécessité naturelle

200a15 187. En un sens, la nécessité observée dans les sciences⁴²⁴ et dans les œuvres de la nature se rapproche assez⁴²⁵. Ainsi, du fait que l'angle droit soit tel, le triangle doit avoir les siens égaux à deux angles droits. Cela n'implique pas cependant que si ce conséquent se vérifie, cet antécédent le fait aussi; tout de même, si ce conséquent ne se vérifie pas, l'angle droit n'est plus tel. Avec les générations qui visent une fin, la nécessité remonte en sens inverse : si cette fin est pour se réaliser

418 Ἡ καί, *aut.*

419 Ἐπιπολῆς, *sursum.*

420 Διὰ ταῦτα, *propter hoc.*

421 Οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίων ἐχόντων τὴν φύσιν, *non sine quidem habentibus necessariam materiam sunt.* — 'Materiam', à la place de 'naturam', fait fortement erreur de copiste imposant un pléonasme : "sans des [matériaux] qui aient la matière nécessaire..."

422 Οἷον διὰ τί ὁ πρίων τοιοσδί; ὅπως τοδί καὶ ἔνεκα τουδί, *ut serra hujusmodi enim est quia talis est et propter hoc hujusmodi est.*

423 Ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος; ἐν γὰρ τῇ ὅλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' ὁ ἔνεκα ἐν τῷ λόγῳ, *ex suppositione igitur quod necessarium est sed non ut finis : in materia enim necessarium est, quod autem est cuius causa in ratione est.*

424 Ἐν τε τοῖς μαθήμασι, *et in doctrinis.* — Étymologiquement, le terme grec désigne toute leçon, tout enseignement; il désigne tout spécialement les mathématiques, dont l'objet se prête éminemment à la démonstration et à l'enseignement. Que compare au juste ARISTOTE ? On peut entendre comme termes soit en général la science et les choses naturelles, soit plus précisément les mathématiques et la physique ; mais cela revient assez au même, les mathématiques représentant au mieux la science démonstrative et les choses naturelles constituant l'objet d'une science dont la rigueur décline un peu.

425 Παραπλησίως, *similiter.*

ou se réalise déjà, son antécédent aussi; sinon, comme tantôt si la conclusion ne se vérifiait pas, son principe non plus, de même ici si la fin visée ne se vérifie pas, son moyen non plus⁴²⁶. C'est que la fin aussi⁴²⁷ agit comme principe; non de l'action, certes, mais de la réflexion⁴²⁸. Là, c'en était un de la réflexion, qui ne portait d'ailleurs pas sur des actions. Par conséquent, si une maison est pour se construire, telles conditions doivent se produire ou déjà préexister : en général, la matière de ce qu'on vise; précisément, des tuiles et des pierres, s'il s'agit d'une maison. Ce pré-requis ne constitue pourtant pas la cause de la fin, sauf au sens de sa matière. Il ne constitue pas non plus la cause de la maison, bien que sans cela il n'y aura pas du tout de maison, ni de scie, l'une sans les pierres, l'autre sans le fer. Dans l'autre cas non plus, de fait, les principes ne se vérifieront pas, si le triangle n'a pas ses angles égaux à deux angles droits. Manifestement, certes, la nécessité, pour les choses naturelles, c'est aussi celle au sens de la matière et de ses variations⁴²⁹. Le naturaliste doit donner les deux causes, mais de préférence celle en vue de quoi; car elle est la cause de la matière, alors que celle-ci n'est pas la cause de la fin.

200a34 188. La fin, celle qui est visée, se trouve aussi le principe, un principe tiré de sa définition, de sa notion. Il en va comme dans les œuvres d'art : là, parce que la maison est telle, il faut agir ainsi et user de tels matériaux⁴³⁰; de même, parce que la santé est telle, il faut tels traitements et tels médicaments⁴³¹; de même encore, si tel moyen se définit ainsi, il faudra encore telles étapes⁴³²; et si telles étapes, telles autres. C'est en somme⁴³³ bien dans la notion que réside la nécessité. Une fois défini l'acte de scier comme tel type de division, en effet, il devient clair qu'il n'aura pas lieu, si la scie n'a pas tel type de dents, et que celles-ci ne seront pas de ce type, si elles ne sont pas de fer. La matière des choses naturelles fait aussi de fait partie de leur définition.

Leçon 15

#269. — Le Philosophe vient de montrer que la nature agit pour une fin et passe maintenant à l'examen de sa seconde question : quel type de nécessité trouve-t-on dans la nature? Il l'examine en trois points : il soulève d'abord la question, puis (199b35) présente l'opinion des autres et enfin (200a5) établit la vérité.

#270. — Il cherche donc d'abord si la nécessité se rencontre dans la nature "simplement", c'est-à-dire absolument, ou si elle dépend "de quelque condition", de quelque supposition.

⁴²⁶ Εἰ δὲ μή, ὥσπερ ἐκεῖ μὴ ὄντος τοῦ συμπεράσματος ἡ ἀρχὴ οὐκ ἔσται, καὶ ἐνταῦθα τὸ τέλος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα, *si vero non, sicut ibi cum non sit conclusio principium non erit, et hic finis et quod cuius causa.* — Phrase dense et elliptique : on y compare la conclusion démonstrative, qui ne peut être fautive sans que ses prémisses le soient aussi, à la fin naturelle, qui ne peut ne pas se produire sans que manquent les moyens aussi. La comparaison est difficile à suivre grammaticalement, car son application sous-entend (ci après en italiques) des mots clés du premier membre (ci après entre crochets) : « sinon (c'est-à-dire si la fin ne se réalise pas), tout comme tantôt si la conclusion ne se vérifiait pas, son principe non plus, de même ici [si] la fin visée [ne se vérifie pas, son moyen non plus] ».

⁴²⁷ Καὶ αὐτῆ, *et hoc est.* — Étrange féminin qui renvoie à τὸ τέλος et τὸ οὐ ἔνεκα.

⁴²⁸ Τοῦ λογισμοῦ, *raciocinationis.* — Terme commun qui assimile démonstration et délibération.

⁴²⁹ Καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης, *et motus qui ipsius.*

⁴³⁰ Τάδε δεῖ γίνεσθαι καὶ ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης, *oportet haec fieri ex necessitate et esse.*

⁴³¹ Τάδε δεῖ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης καὶ ὑπάρχειν, *haec oportet fieri et esse ex necessitate.*

⁴³² Οὕτως καὶ εἰ ἄνθρωπος τοδί, ταδί, *sic et si hoc est hoc, hoc.* — Le grec ajoute un troisième exemple de résultat final : la génération de l'homme, avant de signaler la chaîne des moyens antérieurs dont la délibération à partir de la fin découvrira la nécessité.

⁴³³ Ἴσως, *fortassis.*

L'évidence sur cela pré-requiert qu'on sache que la nécessité qui dépend de causes antérieures en est une absolue. On le constate avec celle qui dépend de la matière : que l'animal soit corruptible, en effet, voilà une nécessité absolue, attachée à ce qu'est un animal, un être composé de contraires.

Pareillement, la nécessité issue de la cause formelle est elle aussi absolue : que l'homme soit rationnel, par exemple, ou que le triangle ait trois angles égaux à deux droits, ce qui revient à la définition du triangle.

Elle se trouve pareillement absolue encore, la nécessité issue de la cause efficiente : nuit et jour doivent alterner, par exemple, en raison du déplacement du soleil.

Par contre, la nécessité issue d'un être postérieur en est une sous condition, dépendante d'une supposition⁴³⁴ : il faut telle chose, *si* telle autre doit se produire. Ce type de nécessité dépend de la fin, et de la forme comme fin de la génération.

Bref, demander si la nécessité naturelle est absolue ou dépend d'une supposition, c'est tout simplement demander si elle dépend de la fin ou de la matière⁴³⁵.

#271. — Le Philosophe présente ensuite (199b35) l'opinion des autres philosophes.

D'après certains, dit-il, les choses naturelles se conforment dans leur génération à une nécessité absolue imposée par la matière. C'est comme déclarer qu'un mur ou une maison revêtent nécessairement telle disposition en raison de leur matière, parce que les matières lourdes tendent naturellement vers le bas, alors que les légères tendent à s'élever. Ce serait pour cela que les pierres, lourdes et dures, resteraient dans les fondations et que la terre, plus légère, se pose par-dessus les pierres. Cela correspond de fait à ce qu'on observe dans les murs faits de briques de terre. Enfin, tout en haut, en guise de toit, on doit mettre le bois, la matière la plus légère. À leur avis, c'est ainsi une nécessité issue de leur matière qui impose aux choses naturelles leur disposition : l'homme a ses pieds plus bas et ses mains plus hautes en raison de la lourdeur ou de la légèreté de leurs humeurs constituantes.

#272. — Le Philosophe établit ensuite (200a5) la vérité.

Il y consacre deux points : il montre d'abord quel type revêt la nécessité dans la nature, puis (200a15) la compare à celle qui intervient dans les sciences démonstratives.

Il est manifestement absurde, dit-il, de prétendre que la disposition des choses naturelles est rendue nécessaire par leur matière, comme ce l'était clairement aussi dans le cas des œuvres d'art dans l'exemple apporté. Cependant, la disposition tant des œuvres de nature que d'art ne peut se réaliser sans des principes matériels aptes à la revêtir. Pour la maison, en effet, pas de construction qui tienne sans mettre les matériaux plus lourds à son fondement et les plus légers par-dessus.

Cela ne permet quand même pas de dire que c'est à cause de cela que telle partie de la maison doit se retrouver en-dessous et telle autre par-dessus, 'à cause de cela', c'est-à-dire à cause de leur lourdeur ou de leur légèreté. Sauf si cette locution : 'à cause de cela', signifie la cause matérielle,

⁴³⁴*Ex conditione, vel suppositione.* — En français, on dit aussi, plus étymologiquement : 'sous condition'. '*Suppositio*' contient déjà la connotation 'sous'. Ce nécessaire repose sur un fondement : il suit la position, l'adoption d'une fin, d'une intention.

⁴³⁵ Réduction paradoxale, après l'affirmation que de la forme et de l'agent aussi s'ensuit une nécessité absolue. Sans doute la matière recouvre-t-elle ici l'agent qui en use et la forme qu'elle a déjà, dans la résistance que leurs limites imposent à la fin. Pour autant, par ailleurs, que l'agent vise la fin et que la forme constitue la fin, pour un être en devenir, ils se ramènent à la fin et à la nécessité qu'elle impose conditionnellement. En somme, l'opposition est plus précisément entre fin et moyen : le moyen (la matière) est rendu nécessaire, hypothétiquement, par la fin poursuivie, mais il nécessite, absolument, les effets et limites irrémédiablement attachés à sa constitution.

qui est en vue de la forme.⁴³⁶ Plutôt, les parties de la maison sont disposées de telle façon en vue de la fin, qui est d'abriter les gens et de les protéger de la chaleur et des pluies.

Ce qui vaut pour une maison vaut pareillement partout où on vise une fin. En tout pareil contexte, en effet, les dispositions des œuvres engendrées ou produites ne se réalisent pas sans des principes matériels comportant la matière nécessaire⁴³⁷ pour les habiliter à pareilles dispositions.

Cependant, ces œuvres ne se trouvent pas disposées comme elles le sont à cause de ce que leurs principes matériels sont tels, sauf pour autant que 'à cause de' signifie la cause matérielle. Elles se trouvent disposées de la sorte plutôt en vue d'une fin, et des principes matériels sont requis qui soient aptes à la disposition que requiert la fin, comme il appert dans le cas de la scie : celle-ci est 'telle', c'est-à-dire revêt telle disposition ou forme; c'est pourquoi elle doit être 'telle', c'est-à-dire comporter telle matière. Et elle est 'telle', toujours de telle disposition ou forme, 'pour telle fonction', c'est-à-dire en vue de telle fin. Cependant, cette fin, qui est de couper, ne pourrait se réaliser si la scie n'était de fer. La scie doit donc être de fer, si elle doit être une scie, et si sa fin doit se réaliser, qui est sa fonction.

Cela en devient évident : dans la nature, la nécessité dépend d'une supposition, comme en art. Néanmoins, le nécessaire n'intervient pas comme fin, car il se place plutôt du côté de la matière; du côté de la fin, c'est la raison de la nécessité qu'on trouve. En effet, telle fin ne doit pas se réaliser parce qu'on a telle matière, mais, disons-nous plutôt, du fait que telle fin et forme se réalisera, telle matière doit intervenir. Par conséquent, on attribue la nécessité à la matière, mais la raison de la nécessité à la fin.

#273. — Le Philosophe compare ensuite (200a15) la nécessité qui intervient dans les œuvres de la nature à celle qu'on trouve dans les sciences démonstratives : d'abord quant à son ordre, puis (200a34) quant à sa source.

En un sens, dit-il, on trouve une nécessité semblable dans les sciences démonstratives et dans les générations naturelles.

Dans les sciences démonstratives, en effet, la nécessité dépend de l'antécédent; par exemple, du fait que la définition de l'angle droit soit telle, disons-nous, le triangle doit être tel, c'est-à-dire avoir ses trois angles égaux à deux angles droits. De tel fait antérieur assumé comme principe, la conclusion suit avec nécessité.

Il ne s'ensuit pas inversement, toutefois, que si la conclusion se vérifie, le principe aussi; parfois, en effet, en raisonnant à partir de propositions fausses on peut arriver à une conclusion vraie. Il s'ensuit tout de même que si la conclusion ne se vérifie pas, le principe non plus, car une conclusion fautive ne se conclut jamais que de principes faux.

Toutefois, là où la génération vise une fin, en art comme dans la nature, il en va à l'inverse : si la fin est pour se réaliser ou se réalise déjà, ce qui la précède le doit aussi. Si par contre ce qui la précède ne se réalise pas, la fin non plus. Il en va de même, en contexte de démonstration : si la conclusion ne se vérifie pas, son principe non plus.

⁴³⁶ En latin, la même préposition : *propter*, introduit toutes les causes, y compris la fin, tandis qu'en français, on préfère utiliser des prépositions différentes pour les causes antérieures : 'à cause de', et pour les causes postérieures : 'pour', 'en vue de'. La distinction se fait moins sentir quand on questionne sur la cause : on peut toujours demander : 'pourquoi?' Mais même là, c'est dans la mesure où on ne préjuge pas de la nature de la cause à donner en réponse; aussi utilise-t-on le vocabulaire lié à la principale des causes. Mais dès qu'il est clair qu'on vise une autre cause que la finale, on demande plus naturellement : 'à cause de quoi?'

⁴³⁷ On retrouve le pléonasme suscité par l'usage de '*materiam*' au lieu de '*naturam*' (voir *supra*, note 421, sur 186.). Lire plutôt : "des principes matériels dotés de la *nature* nécessaire pour les habiliter..."

Ainsi donc, où la génération vise une fin, cette fin tient le même rang que le principe en contexte de démonstration. La raison en est que la fin aussi est un principe, non pas d'action, mais de réflexion, car c'est en partant de la fin que nous commençons à réfléchir sur les moyens. Le contexte de la démonstration, par ailleurs, ne requiert pas un principe d'action, mais de réflexion, car là, il n'y a pas d'actions, mais seulement des réflexions. Aussi, c'est avec convenance que la fin, là où on en vise une, tient lieu du principe qui intervient en contexte de démonstration. Aussi, la ressemblance vaut des deux côtés; sous un autre rapport, toutefois, il en va manifestement à l'inverse, du fait que la fin est dernière dans l'action, ce qui ne se passe pas ainsi dans la démonstration.

Si une maison doit se construire, conclut-il, elle qui constitue la fin d'une génération, telle chose soit se faire ou exister avant, à savoir, sa matière, laquelle est pour cette fin. Par exemple, il doit y avoir avant des briques et des pierres, si une maison doit être produite. Non pas cependant au sens que la fin soit à cause de la matière, mais qu'elle ne se réalisera pas si la matière n'est pas présente; comme la maison ne se construira pas sans pierres, et que la scie ne se fera pas sans fer. Ainsi, dans les sciences démonstratives aussi, les principes ne se vérifient pas si la conclusion ne se vérifie pas; cette dernière se compare aux moyens, et le principe à la fin.

Manifestement, il intervient aussi dans la nature de la nécessité au sens de matière ou de changement matériel. Mais la raison de cette nécessité vient de la fin : car c'est pour la fin que la matière doit être telle.

Le naturaliste, bien sûr, doit donner les deux causes : la matérielle et la finale, mais surtout la finale, car la fin est la cause de la matière, mais non l'inverse. En effet, la fin n'est pas telle parce que la matière est telle; plutôt, la matière est telle parce que la fin est telle.

#274. — Le Philosophe compare ensuite (200a34) la nécessité de la génération naturelle à celle des sciences démonstratives quant à leur source.

Manifestement, en effet, dans les sciences démonstratives, c'est la définition qui sert de principe à la démonstration. De manière comparable, la fin, source et raison de la nécessité dans les changements naturels, constitue un principe issu de notion et de définition. En effet, la fin de la génération est la forme de l'espèce, et c'est justement celle-ci que signifie la définition.

On observe la même chose dans les œuvres d'art : le démonstrateur, pour sa démonstration, prend une définition comme principe; le constructeur aussi, pour construire, et le médecin, pour traiter. Du fait, par exemple, que la maison se définisse ainsi, il faut procéder de telle manière et user de tels matériaux pour édifier la maison; et du fait que la santé se définisse ainsi, il faut administrer tel traitement pour guérir le malade. Et si c'est ce qu'il faut, d'autres moyens s'imposeront encore, jusqu'à ce qu'on parvienne au résultat final à produire.

Cependant, on trois types de définitions se présentent dans les sciences démonstratives. C'est la première qui sert de principe à la démonstration, par exemple : "Le tonnerre est l'extinction d'un feu dans les nuages." La seconde lui sert de conclusion, par exemple : "Le tonnerre est un bruit prolongé dans les nuages." La dernière embrasse les deux premières, par exemple : "Le tonnerre est un bruit prolongé dans les nuages dû à l'extinction d'un feu dans les nuages." Cette dernière englobe en elle la démonstration entière, mais sans son ordre. Aussi Aristote dit-il⁴³⁸ que la définition est une démonstration et n'en diffère que dans son ordre⁴³⁹.

Ainsi donc, là où on vise une fin, cette fin se comporte comme le principe des sciences démonstratives, et ce qui sert à cette fin, comme leur conclusion. C'est pourquoi on trouve aussi, dans la définition des choses naturelles, ce qui est nécessaire à leur fin. Si, pareillement, on veut définir

⁴³⁸ *Sec. Anal.*, I, 8. In *I Sec. Anal.*, leç. 16, 26.

⁴³⁹ *Positione*.

l'acte de la scie comme tel type de division, cette dernière ne se réalisera certes pas si la scie n'a pas de dents, et celle-ci ne pourront pas l'effectuer, si elles ne sont pas de fer. Il faudra donc mettre le fer dans la définition de la scie. Rien n'empêche en effet de mettre des éléments matériels dans une définition. Bien sûr, il ne s'agira pas de matériaux singuliers : telle chair et tels os, mais d'une matière commune : de la chair et des os. D'ailleurs, la définition de toute chose naturelle l'exige.

Ainsi donc, tout comme la définition qui recueille en elle le principe et la conclusion de la démonstration constitue la démonstration toute entière, de même, celle qui recueille la fin, la forme et la matière englobe tout le processus de la génération naturelle.